

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 45 (1/2020)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 45 (1/2020)
13 rue A. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 45 (1/2020)
A. I. Cuza Street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.

Annals of The University of Craiova Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Managing Editor:

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași
Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II
Giuseppe Cascione, University of Bari
Gabriella Farina, Roma Tre University
Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University,
Cluj-Napoca
Niculae Mătășaru, University of Craiova
Alessandro Attilio Negroni, Università di
Genova
Ionuț Răduică, University of Craiova

Adrian Niță, "C. Radulescu-Motru" Institute
of Philosophy and Psychology of the Romanian
Academy
Vasile Sălan, University of Craiova
Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro
Alexandru Surdu, Romanian Academy
Tibor Szabó, University of Szeged
Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova
Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com
webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/
Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal.

CUPRINS

Alexandru-Gabriel CIOIU, <i>Problema plăcerii ca parte a fericirii la Aristotel</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Inefabilul ca limită a cogniției umane la Damascius</i>	22
Stefano CAZZANELLI, <i>La donación en Husserl. Del neokantismo a la fenomenología</i>	43
Magdalena GILICKA, <i>Tranzendentalismus und Empirismus – Edmund Husserls Überlegungen in „Erfahrung Und Urteil“</i>	61
Magdalena FILIPIAK, <i>Relational Subjectivity in Terms of Jürgen Habermas’s Philosophy of Communication and Charles Taylor’s Philosophy of Narrative</i>	77
Constantin STOENESCU, <i>Reconstrucția paradigmatică a sociologiei cunoașterii și proiectul lui Robert K. Merton al unei „revoluții copernicane” disciplinare</i>	92
Fernando VIÑADO OTEO, Carmen DE LA CALLE MALDONADO, Pilar GIMÉNEZ ARMENTIA, <i>Hijos de nuestro tiempo: una mirada crítica hacia la modernidad y la postmodernidad</i>	121
Larisa GOGIANU, <i>Moștenirea epigenetică în biologia evoluției</i>	146
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>The Recovery of Syntactic Structures Cannot Ignore Temporality</i>	160
Ana BAZAC, <i>Voices of Philosophy in Front of The Present Exceptional Times</i>	170
Anton ADĂMUȚ, <i>Nae Ionescu și răzbunarea Patriarhului</i>	207
AUTHORS/CONTRIBUTORS	215
CONTENTS	217

PROBLEMA PLĂCERII CA PARTE A FERICIRII LA ARISTOTEL

Alexandru-Gabriel CIOIU¹

Abstract: *This paper focuses on the relation between pleasure and happiness in Aristotle's Nicomachean Ethics in order to determine if pleasure is just a part of happiness or if the two concepts can be interpreted as being ultimately identical. In doing so I will try to analyze the two conceptions about pleasure that Aristotle presents in his Nicomachean Ethics in order to see if pleasure can be regarded as being the supreme good or if it is just a means to or a necessary condition for happiness. I will argue for the idea that, although his idea about pleasure can be interpreted as being hedonistic in Chapter VII of the Nicomachean Ethics, his final position is not hedonistic and that pleasure is a non-essential part of happiness, even though, all things considered, bodily pleasures should be seen as having a positive impact on the contemplation process.*

Keywords: *pleasure, happiness, bodily pleasures, virtue, pain, unimpeded activity, process.*

Introducere

În acest articol vom încerca să determinăm raportul în care se află conceptele de plăcere și de fericire în filosofia aristotelică, pornind de la cele două concepții despre plăcere expuse în *Etica Nicomahică*. Întrebarea directoare va fi următoarea: Este plăcerea binele suprem, *eudaimonia*, sau este ea doar o condiție necesară a fericirii, o parte din ea, fără de care aceasta nu poate exista? Pentru a răspunde la această întrebare vom investiga cele două analize ale conceptului de plăcere din cărțile a VII-a și a X-a din *Etica Nicomahică*, încercând să arătăm diferențele și asemănările dintre cele două cărți, precum și ce fel de relație există între cele două concepții despre plăcere. Această relație este esențială pentru stabilirea raportului dintre plăcere și *eudaimonia* și a modului în care plăcerea este o parte din *eudaimonia*, precum și pentru elucidarea faptului dacă avem de-a face cu două concepții despre plăcere în *Etica Nicomahică* sau doar cu una singură.

¹ University of Bucharest, Romania.

Pentru o mai bună raportare la cele două concepții despre plăcere din *Etica Nicomahică* vom folosi, urmând alți comentatori (Festugière, Owen, Pakaluk), termenii A și B pentru a desemna concepțiile lui Aristotel cu privire la plăcere din cartea a VII-a, respectiv din cartea a X-a a *Eticii Nicomahice*. Răspunsul lui Aristotel se va dovedi cât se poate de nuanțat și greu de interpretat, deoarece problema plăcerii este una dintre cele mai complicate probleme pe care Aristotel le abordează în filosofia sa morală, fapt ce a împărțit comentatorii nu doar în două tabere distincte (hedoniști și anti-hedoniști), ci care i-a făcut să difere în ceea ce privește interpretarea concepției aristotelice cu privire la plăcere chiar în interiorul aceleiași tabere.

I. Concepția lui A cu privire la plăcere

Tema plăcerii ocupă un loc de cinste în *Etica Nicomahică*, dat fiind că Aristotel îi acordă un loc special în economia lucrării, oferindu-ne două analize detaliate ale plăcerii în două capitole diferite, sugerându-ne astfel că nu pare a fi mulțumit de punctul în care a ajuns cu analiza acestui concept în cartea a VII-a.

O primă încercare de definire a plăcerii are loc la sfârșitul cărții a VII-a din *Etica Nicomahică*, imediat după ce Aristotel tratează problema *akrasiei* (nestăpânirea de sine) și a *enkrateiei* (stăpânirea de sine). Astfel, după ce s-a folosit de metoda dialectică pentru a da seama de diferențele dintre *akrasia* și *enkrateia*, el aplică acum dialectica la plăcere pentru a arăta că opiniile curente ale anti-hedoniștilor cu privire la aceasta nu au o bază solidă și că nu există niciun motiv pentru care plăcerea în sine nu ar putea fi binele suprem, adică *eudaimonia*. Aristotel este de părere că studiul plăcerii și al durerii este o problemă de filosofie politică, dat fiind că filosoful politic este „arhitectul ce determină scopul asupra căruia ne îndreptăm atenția când spunem că un lucru este bun sau rău în sens absolut.”² El are aici în vedere, probabil, faptul că o definiție justă a termenilor de *plăcere* și *durere* este de dorit pentru o mai bună organizare politică și socială, care să facă fericiți un număr cât mai mare de oameni din cetate.

Aristotel pune în legătură plăcerea și durerea cu virtutea și viciul în mai multe locuri din *Etica Nicomahică* (1104b8, 1105a14, 1152b5), iar în capitolul

² Aristotel 1152b 1-3, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, ediția a-II-a, București, Editura IRI, 1998, p. 158.

al IV-lea din cartea a VII-a afirmă că „dintre lucrurile ce generează plăcerea, unele sunt necesare, altele demne de dorit în sine, dar susceptibile de exces.”³ De aceea el îi consideră pe omul akratic și pe cel necumpătat ca fiind subjugați de plăceri. Dar dacă plăcerea este vinovată de coruperea naturii umane (1140b13-20) înseamnă că ea este ceva rău, asemenea durerii, de care fug toate ființele vii. Însă plăcerea nu poate fi pusă pe același plan cu durerea, dat fiind că experiența ne arată că cele două se exclud și că e contrar experienței și contraintuitiv să considerăm că plăcerea e ceva rău în același fel în care e și durerea.

Aristotel este conștient de dificultățile pe care le ridică teza că „toate plăcerile sunt rele” și de aceea el își concentrează întreaga atenție pentru a pune în lumină părțile bune ale plăcerii și a arăta că e absurd ca ea să fie în sine un rău. Pentru a dovedi acest lucru el distinge între două sensuri pe care le poate avea termenul de *bun*: „unul absolut, altul relativ la individ”⁴ și se folosește de această distincție pentru a arăta că unele plăceri sunt doar aparente și anume „procesele care au loc la oamenii bolnavi.”^{5*} Aristotel critică acea concepție destul de răspândită în epoca sa care identifică plăcerea cu procesul pentru că, spune el, procesele „ce ne readuc la starea naturală sunt plăcute doar în mod accidental, activitatea ce are loc în aceste dorințe aparținând părții din noi rămase în stare naturală; dovadă că există și plăceri neînsoțite de durere și dorință, de pildă activitatea contemplativă, în care natura nu resimte nicio lipsă.”⁶ Ideea este aceea că un om simplu, care trece printr-un proces de recuperare, are plăceri diferite în timpul recuperării față de cele pe care le are atunci când este complet vindecat: „nu ne bucurăm de aceleași lucruri plăcute când natura se află în curs de a-și regăsi împlinirea și după ce s-a restabilit.”⁷

Această respingere de către Aristotel a ideii că plăcerile sunt procese reprezintă, în același timp, și o respingere a ideii că plăcerea n-ar fi binele suprem, întrucât „plăcerile nu sunt deveniri (și nici legate de devenire nu sunt toate), ci sunt activități și scop: ele nu se produc pentru că devenim

³ *Ibidem*, 1147b24-25, p. 147.

⁴ *Ibidem*, 1152b26-27, p. 159.

⁵ Aristotle 1152b33-35, *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Batoche Books, Kitchener, 1999, p. 122: „the processes that go in sick persons.”

*Traducerile din acest articol îmi aparțin, cu excepția cazurilor în care este menționat un alt traducător în notele de subsol.

⁶ Aristotel 1152b34-1153a, *op. cit.*, traducere de Stella Petecel, p. 159.

⁷ *Ibidem*, 1153a1-2.

ceva, ci pentru că îndeplinim o activitate; și nu toate au un scop diferit de ele înseși, ci numai plăcerile resimțite de cei ce sunt conduși spre desăvârșirea stării lor naturale.”⁸ Mai departe, Aristotel ne spune că „plăcerea e o *activitate nestânjenită*”⁹. Dar ce vrea Aristotel să ne spună prin această sintagmă? O explicație ar fi aceea că nu putem vorbi de două momente distincte în resimțirea plăcerii, adică un moment în care avem o percepție asupra plăcerii urmat de un alt moment în care simțim plăcerea, ci mai degrabă „plăcerea constă în activitatea însăși, nu într-o anumită percepție separată a acelei activități. Plăcerea nu se retrage să spună <Chiar îmi place asta>.”¹⁰ Hughes propune termenul *fără efort*¹¹ în loc de *nestânjenit*, ceea ce pare să transfere accentul de pe condițiile externe favorabile resimțirii plăcerii către o anumită structură internă a subiectului care o resimte. Însă omul care întreprinde o anumită activitate, cum ar fi urcatul pe munte, și depune un anumit efort, o poate găsi plăcută tocmai datorită efortului depus pentru a ajunge la obiectivul propus, în timp ce stânjenirea ca atare ar putea fi o intervenție a naturii care să influențeze în mod negativ parcurgerea traseului (cum ar fi apariția unui urs sau pornirea unei avalanșe). Cei doi termeni par a fi diferiți dacă ne gândim că, de multe ori, activitățile care presupun un efort mai intens sunt încununuate de o plăcere mai mare. O *activitate nestânjenită* este aceea în care individul nu întâmpină obstacole exterioare în săvârșirea activității, fără să aibă neapărat legătură cu gradul de efort pe care acesta îl depune pentru a duce la bun sfârșit activitatea. Mai mult, stânjenirea care ne tulbură activitatea provine de multe ori din plăcerile străine activității respective, adică acele plăceri care vin să ne corupă și care sunt izvorâte din activitatea respectivă, care activitate este una aflată în acord cu înclinațiile noastre naturale.

Plăcerea relativă la individ este bună pentru acesta într-un anumit moment, în anumite circumstanțe și ținând cont de mai mulți factori, ceea ce face ca plăcerile trupești să fie rele doar atunci când sunt urmărite în exces, ca în cazul omului necumpătat. Argumentul lui Aristotel din capitolul al XIII-lea este scurt și la obiect: „Asupra faptului însă că durerea

⁸ *Ibidem*, 1153a9-13, p. 160.

⁹ Aristotel (1153b, 15) apud. Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 270.

¹⁰ Gerard J. Hughes, *Aristotle on Ethics, Chapter 9: Pleasure and the good life*, Routledge Philosophy Guidebooks, 2001, p. 194.

¹¹ *Idem*.

este un rău și că trebuie evitată, acordul este unanim... Or, contrariul a ceea ce trebuie evitat, în măsura în care este un rău ce trebuie evitat, este un bine. În mod necesar, deci, plăcerea este un bine.”¹² El respinge aici teza lui Speusippos, care considera plăcerea ca fiind opusă atât durerii cât și binelui, fapt ce ar face din plăcere o „specie a răului.” Concepția lui A pare în acest punct a fi cel mai aproape de hedonism, căci el spune că „toți caută plăcerea. De altfel, poate că în realitate ei urmăresc nu plăcerea pe care își închipuie sau sunt dispuși să declare că o urmăresc, ci o plăcere care este aceeași pentru toți; căci natura a pus, în toate ființele, un element divin.”¹³

Prin urmare, aceste afirmații par să ne permită o interpretare hedonistă, în sensul că n-avem motive să considerăm că plăcerea n-ar fi binele suprem și motorul care animă toate ființele vii, având chiar experiența ca martor de încredere, care ne arată cum toate aceste ființe urmăresc același lucru, anume plăcerea. În plus, dacă plăcerea n-ar fi un bine, s-ar putea crede că pentru omul înțelept contează numai durerea, iar „viața omului virtuos nu va fi mai plăcută decât a oricărui altul, dacă nici activitățile sale nu sunt mai plăcute.”¹⁴ Plăcerile trupești și-au căpătat prostul renume din cauza faptului că oamenii nu au simțul măsurii și, în goana lor de a scăpa de dureri și de a avea o viață cât mai împlinită, ajung să acorde o importanță prea mare acestor plăceri, pe care le caută orbește, fără a se gândi la faptul că sufletul este de fapt cel care resimte toate plăcerile, iar plăcerile cele mai nobile și demne de urmat nu sunt cele corporale. Plăcerilor accidentale sau aparente de care vorbește Aristotel le sunt opuse cele naturale, adică acelea care „stimulează acțiunea unei naturi sănătoase.”¹⁵

Sfârșitul capitolului al XIV-lea din cartea a VII-a pare realizat într-o notă hedonistă. Natura umană este formată din mai multe elemente, ceea ce înseamnă că există mai multe plăceri corespunzătoare anumitor activități specifice, iar plăcerea autentică ar consta, așadar, în menținerea în balanță a diferitelor plăceri contradictorii. Iar faptul că „divinitatea se bucură etern de o unică și simplă plăcere”¹⁶ pare a fi un argument adus în sprijinul tezei că plăcerea este binele suprem.

¹² Aristotel 1153b1-4, *op. cit.*, traducere de Stella Petecel, p. 161.

¹³ *Ibidem*, 1153b30-33, p. 162.

¹⁴ *Ibidem*, 1154a5-6.

¹⁵ Aristotle 1154b21, *op. cit.*, p. 126: „stimulate the action of the healthy nature.”

¹⁶ Aristotel 1154b25-28, *op. cit.*, p. 164.

Concepția lui A cu privire la plăcere pune un accent mai mare pe respingerea poziției anti-hedoniste legate de plăcere decât pe expunerea propriei poziții a lui Aristotel în raport cu această problemă. Faptul că plăcerea a căpătat o reputație proastă se datorează, după Aristotel, concepției eronate care consideră plăcerea a fi un fel de proces, luând ca model cazul individului căruia îi lipsește ceva. Această definiție a plăcerii în raport cu o lipsă este însă una negativă. Așa cum observă Bermudez, „plăcerea a fost studiată inițial în raport cu oamenii cărora le lipsea ceva, iar acest lucru i-a făcut pe gânditori... să creadă că plăcerea ar trebui identificată cu recuperarea a ceva ce lipsea de la început. Astfel încât greșeala acestei concepții despre plăcere poate fi detectată în alegerea unui model pentru studiul plăcerii: ei au ales un model deficient, iar analiza lor a reflectat neajunsurile acestui model.”¹⁷ Eroarea metodologică pe care o fac cei care iau ca punct de plecare pentru studiul plăcerii o natură aflată în curs de dezvoltare (sau de vindecare) este că ei consideră aceste cazuri ca fiind explicații pentru plăcerea pe care o resimte cel care nu are o natură alterată, care nu e bolnav și care nu se află în curs de dezvoltare. Este ca și cum am lua ca punct de referință plăcerile resimțite de un copil aflat în creștere și le-am postula ca paradigmă pentru explicarea plăcerii în cazul tuturor oamenilor. Însă mai înțelept este, consideră Aristotel, să luăm ca model și etalon de legitimare a plăcerilor autentice omul care nu are vreo deficiență și a cărui dezvoltare fizică și sufletească este pe deplin înfăptuită.

Cei mai mulți comentatori consideră concepția lui A despre plăcere ca fiind una negativă, în care el se mulțumește să respingă pozițiile anti-hedoniste fără a construi o poziție hedonistă solidă. Însă există și autori, precum Bermudez, care consideră că, departe de a fi o simplă respingere a unor concepții anti-hedoniste, poziția lui Aristotel din cartea a VII-a este una pronunțat hedonistă. Ceea ce-i permite lui Bermudez să pună semnul egal între plăcere și *eudaimonia* este faptul că Aristotel le-a definit pe ambele ca fiind activități: binele specific uman este definit de Aristotel ca fiind „activitatea sufletului în acord cu virtutea”¹⁸, în timp ce plăcerea este *activitate nestânjenită*. Ambele sunt, deci, activități. Iar argumentul principal este oferit chiar de către Aristotel: „Dar poate că este chiar o necesitate, din moment ce fiecare dispoziție habituală își poate desfășura nestânjenit

¹⁷ Juan Pablo Bermudez Rey, *Aristotle's account of pleasure in Nicomachean Ethics VII*, Universidad Nacional de Colombia, p. 8.

¹⁸ Aristotel 1098a16, *op. cit.*, traducere de Stella Petecel, p. 37.

activitatea (fie că fericirea constă în activitatea ansamblului acestor dispoziții, fie doar în cea a uneia dintre ele, cu condiția să fie liberă în desfășurarea ei), ca activitatea în cauză să fie cea mai demnă de dorit; or, o astfel de activitate este plăcerea.”¹⁹

În *De Anima*, Aristotel ne spune că „animalele produc animale și plantele plante cu scopul de a reuși, atât cât pot, să participe la ceea ce este etern și la divin”.²⁰ Mai mult, dacă legăm afirmația lui Aristotel potrivit căreia toate ființele vii au ceva divin în ele și toate aspiră, probabil, spre aceeași plăcere (chiar dacă ea variază de la o specie la alta), de o afirmație din *Metafizica*, avem motive să considerăm verosimilă o posibilă poziție hedonistă a lui Aristotel, căci el spune acolo despre Dumnezeu că „actualizarea Sa este plăcere.”²¹ El este motorul prim care mișcă toate lucrurile din univers, deoarece este iubit de toate ființele vii, iar acest lucru înseamnă, pentru Bermudez, că „fiecare ființă din cosmos urmărește să atingă un mod de existență care să fie cât mai similar cu puțință cu cel al lui Dumnezeu. Dat fiind că modul de existență al lui Dumnezeu este activitate eternă și continuă, iar activitatea sa este plăcere, atunci modul său de existență este, de asemenea, o plăcere eternă continuă. Acesta este lucrul pe care îl caută toate ființele: plăcere eternă și continuă.”²²

Este însă aceasta cu adevărat concepția lui Aristotel despre plăcere, sau reprezintă ea doar o pervertire a concepției sale prin punerea cap la cap a unor afirmații care să susțină o poziție care, de fapt, nu există? Pentru o mai bună clarificare a concepției lui Aristotel cu privire la plăcere este necesar să analizăm expunerea sa din cartea a X-a cu privire la plăcere, numită în mod tradițional de către comentatori concepția lui B.

II. Concepția lui B cu privire la plăcere

Această concepție pare la început că o continuă pe cea a lui A, dat fiind că Aristotel apără poziția lui Eudoxos împotriva anti-hedoniștilor. El aderă la argumentul *per a contrario* folosit de Eudoxos pentru a susține teza că

¹⁹ *Ibidem*, 1153b9-13, p. 161.

²⁰ Aristotel, *De Anima II 415a 24-b1*, translation by R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907, p. 63.

²¹ Aristotel 1072b16, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, p. 391.

²² Bermudez, *op. cit.*, p. 18.

plăcerea este un bine. Reafirmând poziția lui A cu privire la opoziția dintre plăcere și durere, B este de acord cu Eudoxus că „durerea și plăcerea se opun una alteia ca un rău față de un bine.”²³ La o privire mai atentă putem observa că și B alocă o mare parte din analiza sa destinată plăcerii pentru a respinge tezele susținute de cei care vor să demonstreze că plăcerea nu poate fi un bine. Un alt argument pe care îl aduc anti-hedoniștii este acela potrivit căruia plăcerea este o mișcare, iar mișcarea este incompatibilă cu binele, căci „binele este perfect, iar mișcarea și devenirea sunt imperfecte”²⁴. Teza lui Aristotel este însă că plăcerea nu poate fi o mișcare, întrucât „trecerea la starea de plăcere poate fi rapidă sau lentă, dar a fi în act în această stare (vreau să spun, a resimți plăcerea) rapid sau lent nu este posibil.”²⁵

B se dovedește din nou solidar cu concepția lui A despre plăcere, căci el vine să reafirme poziția conform căreia plăcerea nu poate fi un proces sau o restabilire a stării naturale a individului: „Dacă, deci, plăcerea este o restabilire a stării naturale, atunci cel ce va resimți plăcerea trebuie să fie subiectul în care are loc această restabilire, prin urmare corpul. Dar acest lucru nu poate fi admis. În consecință, plăcerea nu este restabilirea stării naturale, dar ea poate fi resimțită în cursul unui proces de restabilire, la fel cum, dacă survine o deficiență, putem resimți durerea.”²⁶ B este însă mai puțin pregătit decât A să pună semnul egal între plăcere și binele suprem, iar distincția pe care o face între prieten și lingușitor îi lărgeste câmpul de interpretare asupra plăcerii, căci ea pune „în lumină faptul că plăcerea nu se identifică cu binele sau, cel puțin, că există diferite specii de plăcere.”²⁷ El observă, în plus, că „există multe lucruri pentru obținerea cărora am depune toate eforturile, chiar și dacă ele nu ne-ar produce nicio plăcere, cum sunt vederea, memoria, cunoașterea, posesiunea virtuților. Faptul că în mod necesar ele sunt însoțite de plăcere nu are importanță, pentru că tot pe ele le-am alege și dacă nu ne-ar produce nicio plăcere.”²⁸ Acest lucru îl face pe Aristotel să conchidă că „pare deci evident că plăcerea nu se identifică cu binele și că nu orice plăcere este demnă de dorit, precum și

²³ Aristotel 1173a13, *Etica Nicomahică*, op. cit., traducere de Stella Petecel, p. 209.

²⁴ *Ibidem*, 1173a 30, p. 210.

²⁵ *Ibidem*, 1173b4.

²⁶ *Ibidem*, 1173b10-14.

²⁷ *Ibidem*, 1173b32, p. 211.

²⁸ *Ibidem*, 1174a5-10.

faptul că există plăceri demne de dorit în sine, care se deosebesc de celelalte după specie sau origine.”²⁹

Astfel, deși începe prin a-i lua apărarea, Aristotel sfârșește prin a-l combate pe Eudoxus în ceea ce privește concepția acestuia potrivit căreia plăcerea se identifică cu binele suprem, însă, în același timp, el respinge și concepția lui Speusippos după care plăcerea este un rău în sine. Respingerea tezei lui Eudoxus nu înseamnă negarea faptului că plăcerea ar fi un bine. Pentru Aristotel plăcerea este, într-adevăr, un bine, însă nu binele suprem. Dar care este atunci locul plăcerii în sistemul aristotelic și în ce sens este ea un bine? Acest lucru încearcă Aristotel să-l arate în capitolele al IV-lea și al V-lea din cartea a X-a. El pune în opoziție actul vederii, care este „complet în orice moment al duratei sale (căci nu-i lipsește nimic care, adăugat ulterior, să-i desăvârșească forma specifică)”³⁰, cu „construirea unei case”³¹, care este un proces ce se desfășoară în timp. Plăcerea este considerată a fi mai aproape de actul vederii decât de construirea casei deoarece ea este ceva care survine instantaneu și nu se desfășoară în timp, „căci ceea ce se produce instantaneu este un tot indivizibil.”³²

O altă mare ruptură pe care B o face în raport cu A este distincția, la nivel conceptual, între plăcere și activitate. Aristotel nu mai consideră acum că plăcerea este identică cu activitatea, ci că ea este un soi de adaos care vine să perfecționeze activitatea: „Plăcerea desăvârșește deci activitatea; dar nu o face în aceeași manieră în care o fac obiectul sensibil și facultatea senzitivă când ambele se află în starea cea mai bună, așa cum nici sănătatea și medicul nu sunt în aceeași manieră cauze ale însănătoșirii.”³³ Aristotel pune accentul pe diferența specifică existentă între plăceri în funcție de activitățile pe care le perfecționează. Scopul său este acela de a forma o ierarhie a plăcerilor pentru a da seama de plăcerea specifică omului: „Văzul, de pildă, este superior în puritate simțului tactil, auzul și mirosul sunt superioare gustului. În același fel diferă deci și plăcerile corespunzătoare, cele ale gândirii fiind superioare în puritate celor sensibile, deosebirile manifestându-se și în interiorul fiecărei categorii.”³⁴

²⁹ *Ibidem*, 1174a10.

³⁰ *Ibidem*, 1174a15, p. 212.

³¹ *Ibidem*, 1174a20.

³² *Ibidem*, 1174b9, p. 213.

³³ *Ibidem*, 1174b25.

³⁴ *Ibidem*, 1176a1-4, p. 216.

Plăcerea variază de la o specie la alta și, chiar dacă toate ființele vii aspiră spre plăcere, există nuanțe importante care trebuie luate în considerare. Aristotel se folosește aici de argumentul funcției (*ergon*) pentru a stabili o ierarhie a plăcerilor pentru diferitele specii de animale. Astfel, „fiecare specie animală își are plăcerea sa proprie, așa cum își are și funcția proprie, și anume plăcerea corespunzătoare activității sale.”³⁵

Aristotel își încheie complexa analiză a plăcerii prin decretarea omului virtuos ca măsură a tuturor lucrurilor plăcute.³⁶ Plăcerile autentice sunt, astfel, doar cele pe care le resimte și le consideră ca atare omul virtuos, iar orice alt fel de plăcere este considerată a fi una incidentală, care le apare astfel unor anumiți oameni în anumite circumstanțe. Plăcerile omului virtuos sunt însă universale, ele sunt aceleași pentru toți, chiar dacă nu sunt resimțite ca atare de către toată lumea. Concepția lui Aristotel cu privire la plăcere este deci una obiectivistă, iar sistemul său de filosofie morală ne face să credem că el considera că există plăceri universal valabile care sunt stabilite prin consensul oamenilor virtuoși. Este adevărat că Aristotel nu-și pune în mod explicit problema unui consens al oamenilor virtuoși, însă aceasta îmi pare a fi o presuposiție tacită a filosofiei sale morale, întrucât o lipsă de consens între oamenii virtuoși ar duce la imposibilitatea stabilirii unor plăceri general valabile.

III. Relația dintre cele două concepții cu privire la plăcere

Întrebarea care se ridică în mod necesar în ceea ce privește concepția lui Aristotel despre plăcere este dacă cele două poziții (A și B) sunt complementare sau se exclud reciproc. Ceea ce uimește la aceste concepții este faptul că Aristotel tratează același subiect în două părți diferite din aceeași carte fără nicio justificare și fără a face trimitere, în cazul cărții a X-a, la ceea ce s-a discutat în cartea a VII-a, având în vedere că cele două concepții au multe elemente comune. O analiză a relației dintre cele două concepții se impune, deci, de la sine. Ele par să fie două viziuni opuse cu privire la plăcere, dat fiind că A definește plăcerea ca *activitate nestânjenită* (*Etica Nicomahică*, 1153a12-15), în timp ce B spune că ea este scopul „care

³⁵ *Ibidem*, 1176a5.

³⁶ *Ibidem*, 1176a15-20.

supervine precum bujorii în obrajii tinerilor.”³⁷ Prin urmare, A pune semnul egal între plăcere și activitate, în timp ce B le consideră pe cele două ca fiind lucruri diferite. Însă cele două concepții au și multe lucruri în comun, cum ar fi faptul că plăcerea nu poate fi un lucru rău (chiar dacă unele plăceri sunt rele) și că ea nu este un proces, sau o mișcare, și nici nu există în timp, fiind un tot indivizibil.

Ceea ce uimește cu privire la relația dintre cele două concepții despre plăcere este dezacordul dintre comentatori. Într-adevăr, problema plăcerii la Aristotel pare una dintre cele mai dificile probleme abordate de Stagirit, dat fiind numărul mare de interpretări diferite. Astfel, Gerd Van Riel consideră că „prin urmare, neajunsul principal al teoriei aristotelice a plăcerii este acela că el nu indică relația exactă dintre o activitate perfectă și perfecțiunea suplimentară adăugată de plăcere”³⁸ și, dat fiind că avem plăceri care apar chiar și atunci când activitatea noastră nu e perfectă, suntem lăsați în ceață cu privire la modul în care apare propriu-zis plăcerea, dat fiind că ea nu este garantată de activitatea perfectă și nestânjenită, căci „plăcerea nu <așteaptă> în mod necesar până când activitatea noastră este perfectă.”³⁹ Pakaluk consideră că, în ultimă instanță, concepția lui Aristotel este „neclară”⁴⁰ și că „suntem lăsați tot în ceață cu privire la ce înseamnă, în mod concret, a simți plăcere față de ceva.”⁴¹ Annas respinge teza hedonistă și consideră că, în acele pasaje care permit o interpretare hedonistă, „plăcerea este un scop universal al acțiunii doar într-un mod neînsemnat.”⁴² Gonzalez consideră însă că nu acesta este cazul, și că pasajul 1154b26-27 o contrazice⁴³, în timp ce un alt comentator faimos, Owen, este de părere că între A și B nu există o diferență de opinii cu

³⁷ Aristotel *apud*. Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 269.

³⁸ Gerd Van Riel, "Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure?", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 7 (2), p. 220.

³⁹ *Ibidem*, p. 221.

⁴⁰ Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, 2005, p. 314.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Julia Annas, "Aristotle on Pleasure and Goodness", in *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 292..

⁴³ Francisco J. Gonzalez, "Aristotle on Pleasure and Perfection", *Phronesis* 1991, vol. XXXVI/2, p. 144.

privire la plăcere, întrucât cele 2 analize ale plăcerii răspund unor întrebări diferite.⁴⁴, concepție respinsă însă de același Gonzalez.⁴⁵

Ruptura principală între cărțile a VII-a și a X-a stă în aceea că Aristotel pare nehotărât în a da o formulare finală relației dintre plăcere și activitate. Unii autori, cum ar fi Gonzalez, încearcă să împace aceste două concepții plecând de la ideea că distincția între plăcere și activitate făcută de B nu este una esențială, ci „această afirmație reprezintă mai degrabă o rafinare ulterioară decât o poziție care o contrazice pe cea din cartea a VII-a”⁴⁶, iar în ceea ce privește distincția dintre plăcere și activitate, ea „nu joacă niciun rol în argumentele din cartea a X-a (este introdusă doar ca un gând pasager).”⁴⁷ Cu toate acestea, însă, asemenea explicații nu par îndeajuns de verosimile. Pare mai verosimil să credem că în cartea a VII-a Aristotel își concentrează atenția asupra respingerii concepției că plăcerea nu este un bine, respingere care face posibilă o interpretare hedonistă a cărții a VII-a, pe care o respinge și o socotește însă de nesusținut în cartea a X-a.

Aristotel nu neagă faptul că plăcerea este un bine, ceea ce înseamnă că el îi acordă acesteia valoare morală, însă, în același timp, „el nu poate fi un hedonist, căci el nu poate susține că plăcerea este un singur scop independent și specificabil pe care toată lumea îl urmărește indiferent de ceea ce ei consideră despre aceasta. Pentru Aristotel, cineva nu poate urmări plăcerea independent de valoarea morală a acțiunilor care sunt mijlocul său de a ajunge la plăcere. Mai degrabă lucrurile stau invers: concepția sa despre viața bună este cea care determină ce înseamnă pentru el plăcerea.”⁴⁸

Semnul egal pe care A îl pune între plăcere și activitatea nestânjenită ridică anumite dificultăți pe care mai mult ca sigur că Aristotel le-a anticipat și pe care a încercat să le înlăture în cartea a X-a. În primul rând, nu este clar cum anume survine plăcerea în urma unei activități perfecte, pentru că este greu de crezut că orice activitate nestânjenită comportă în mod necesar plăcerea. După cum observă și Gerd Van Riel: „Să presupunem că muzica mea preferată este concertul al patrulea de pian, iar

⁴⁴ G. E. L. Owen, *Aristotelian Pleasures*, Proceedings of the Aristotelian Society (February 1972), p. 151.

⁴⁵ Francisco J. Gonzalez, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Julia Annas, *Ibidem*, p. 288.

eu am oportunitatea de a-l asculta în timp ce este interpretat de un mare solist. Ascult atent și nu există nici cel mai mic impediment în calea activității mele de ascultare. Îmi garantează acest lucru plăcerea? Toate condițiile par a fi îndeplinite și totuși rămâne posibil ca mie să nu-mi placă deloc muzica. Întrebarea este, prin urmare, când și cum apare plăcerea.”⁴⁹ O identificare a plăcerii cu activitatea nestânjenită se dovedește a fi o poziție de nesușținut nu doar pentru că ea contrazice experiența, ci și din cauză că ea nu poate explica modul în care apare plăcerea, ducând, în cele din urmă, la o identificare a plăcerii cu *eudaimonia*.

E posibil ca acesta să fie unul din motivele pentru care Aristotel reia încă o dată tema plăcerii, dându-și seama că analiza lui A este nu doar insuficientă, ci chiar contrară propriei sale viziuni. B militează pentru diferența dintre plăcere și activitate, însă nu explică în mod clar în ce sens diferă cele două și cum se face că ele sunt inseparabile. Plăcerea este acel element supervenient care i se adaugă din afară activității perfecte, însă nu în mod necesar, ci doar în anumite condiții. O explicație plauzibilă a modului în care plăcerea se adaugă activității perfecte ne este oferită de Van Riel: „Plăcerea care însoțește această activitate este, de asemenea, perfectă și își are scopul în ea însăși, dar nu este auto-suficientă; ea completează activitatea nestânjenită și îi oferă o perfecțiune suplimentară, însă existența sa este dependentă pe deplin de activitate... o realizare efectivă a activității este, de asemenea, necesară pentru ca plăcerea să fie posibilă.”⁵⁰

IV. Relația dintre plăcere și *eudaimonia*

Argumentele aduse de B reprezintă o distanțare clară de hedonism, el considerând evidentă distincția dintre plăcere și fericire sau binele suprem. Însă, dat fiind că fericirea înglobează o multitudine de bunuri sufletești și materiale, se pune întrebarea în ce categorie se încadrează plăcerea. Extrapolând relația dintre plăcere și activitatea perfectă, la fericire, care e binele suprem, observăm că relația dintre plăcere și *eudaimonia* e mai ușor de încadrat. Plăcerea este un adaos al fericirii, însă, după cum afirmă Aristotel cu privire la facultățile pe care le-am dori chiar fără a resimți plăcerea, putem considera valabil același lucru și în cazul fericirii: plăcerea i

⁴⁹ Gerd Van Riel, *op. cit.*, p. 211.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 218.

se adaugă ca o activitate perfectă în sine, însă plăcerea în sine nu poate exista fără fericire, care este binele suprem.

Faptul că plăcerea nu este identică cu fericirea reiese cu claritate și dacă privim problema dintr-o altă perspectivă. Această perspectivă ne este oferită de aplicarea unei grile de interpretare folosind distincția între „termenii tehnici <a se găsi în> (*en einai*) și <a se spune despre>”⁵¹, folosită de Aristotel în *Categoriile*. Astfel, „conform textului Categoriilor 1a, <y este spus despre x> înseamnă *grosso modo* că x este y într-un mod *esențial*; iar <y se găsește în x> înseamnă că x este y, dar într-un mod *neesențial*. E vorba, așadar, de două forme de predicție despre individuali, una esențială și alta neesențială.”⁵²

Cercetarea de față ne-a dus la concluzia că plăcerea este o calitate supervenientă a fericirii, că ea este dependentă de aceasta și i se adaugă din exterior pentru a-i spori strălucirea. Considerația „Dacă prin plăcere înțelegem plăcerea în general (care include și plăcerile trupești), atunci a spune că <plăcerea se găsește în fericire> ar implica faptul că viața fericită e o condiție necesară a plăcerii în general, i.e. că plăcerile în general nu pot exista în afara vieții fericite. Dar acest lucru e fals, deoarece animalele, sclavii și femeile pot trăi din plin plăcerile corpului, cu toate că ei nu pot fi numiți propriu-zis fericiți. Plăcerea în general este un *accident* în acest caz.”⁵³, trebuie luată însă cu rezerve. Un argument împotriva acestei teze ar fi acela că este greu de crezut că putem numi fericită viața unui om care nu se bucură de plăcerile corporale, iar omul virtuos nu este acela care exclude aceste plăceri, ci cel care se bucură de ele cu măsură. Iar dacă omul virtuos se bucură în mod optim de aceste plăceri, e greu de văzut de ce nu s-ar găsi și ele în *eudaimonia*. Această interpretare pare să nu țină cont de distincția dintre plăcerile accidentale, considerate de Aristotel ca nefiind plăceri în sensul propriu-zis al termenului, și plăcerile naturale sau autentice, care sunt cele resimțite de individul complet dezvoltat din punct de vedere fizic și sufletesc, pe care o face Aristotel în *Etica Nicomahică*. Ea se folosește de afirmația lui Aristotel din *Topica* 102b, unde el „spune că atributul *plăcut* revine în *mod accidental* vieții virtuoză și vieții voluptuoasă.”⁵⁴ Însă aceasta e

⁵¹ Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 278.

⁵² *Ibidem*, pp. 279-280.

⁵³ *Ibidem*, pp. 286-287.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 287.

o chestiune ce ține de modul cum alegem să interpretăm relația dintre plăcere și fericire la Aristotel, adică modul în care alegem pasaje din alte cărți ale sale pentru a completa viziunea sa din *Etica Nicomahică* asupra plăcerii. Problema este că în *Topica* 102b Aristotel nu pare să fi fost conștient de distincția dintre plăcerile accidentale și cele naturale, care este o distincție făcută la nivelul plăcerilor ce țin de corp, unde avem de-a face cu plăcerea ca proces, care este o falsă plăcere (neautentică), și plăcerea ca activitate, care este plăcerea autentică.

Faptul că sclavii și femeile resimt plăcerile corporale fără a fi fericiți nu exclude în mod necesar includerea plăcerilor corporale în *eudaimonia* întrucât, în fond, acei sclavi și acele femei nu ar fi, propriu-zis, nefericiți, decât în cazul în care s-ar limita exclusiv la plăcerile corporale, însă măsura justă a fericirii este dată de o bună punere în balanță a plăcerilor corporale și a celor sufletești, și nu există, în realitate, vreun motiv care să vină în sprijinul eronatei presupoziii aristotelice că aceste categorii de persoane nu ar fi fost capabile de atingerea unor astfel de stări. Fericirea căreia îi lipsesc plăcerile corporale este una supraumană, de ordin divin, prin urmare imposibil de atins de către individ. Dacă „plăcerea nobilă se găsește în fericire”⁵⁵, atunci și plăcerile corporale trebuie subsumate fericirii, întrucât omul lipsit de plăceri corporale este omul mort, caz în care nu mai putem vorbi de *eudaimonia*. Din faptul că plăcerea este o proprietate neesențială a fericirii nu reiese că trebuie să facem abstracție totală de plăcerile corporale și să le exilăm în ținutul senzațiilor rele în sine și de nedorit. Ascetismul dus la extrem nu pare să fie în concordanță cu sistemul aristotelic.

Plăcerile accidentale sunt pentru Aristotel plăcerile rele, întrucât acestea sunt neautentice, dat fiind că ele caracterizează acele naturi imperfecte care se află în proces de vindecare și care dau naștere unor plăceri opuse celor naturale. Plăcerile naturale, pe de altă parte, sunt plăceri bune și demne de urmat, atâta vreme cât nu sunt urmărite în exces, ca în cazul omului necumpătat. E de presupus că, atunci când Aristotel afirmă că plăcerea este un bine, el o face referindu-se atât la plăcerile corporale cât și la cele nobile sau sufletești, chiar dacă cele din urmă au o valoare mai mare. Plăcerile corporale și cele nobile par a fi, la urma urmelor, două fețe ale aceleiași monede.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 287-288.

Concluzie

Omul este, în concepția lui Aristotel, o ființă socială, iar afirmația sa din cartea a VII-a legată de plăcere ca obiect de studiu al filosofului politic ne sugerează că plăcerea nu poate fi atinsă decât în interiorul cetății, laolaltă cu ceilalți semeni. Într-adevăr, pare destul de ne-aristotelic să vorbim despre plăcere în afara contextului social și economic al individului. În aceeași ordine de idei, o interpretare comprehensivistă (inclusivistă) a fericirii ne arată că „fericirea este, în esența sa, activitatea rațională a omului (viața umană) în acord cu toate virtuțile, etice și intelectuale, exercitate atât în relație cu sine însuși cât și în relație cu ceilalți.”⁵⁶ Accentul trebuie pus în acest caz pe ceilalți, semenii, fără de care fericirea umană nu este posibilă. Această interpretare comprehensivistă pare a fi însă în dezacord cu argumentul că plăcerile corporale sunt plăceri accidentale, deoarece, dacă acestea sunt scoase din ecuație și rămânem doar cu plăcerile nobile înseamnă că ieșim din sfera fericirii umane. În acest punct, abordarea exclusivistă cu privire la concepția lui Aristotel despre plăcere pune accentul pe fericire ca viață contemplativă, ceea ce înseamnă că relația cu semenii nu este la fel de importantă pentru viața fericită precum contemplarea, iar plăcerile corporale sunt considerate a fi preponderent rele deoarece ele stânjenesc activitatea contemplării. Prin urmare, o abordare comprehensivistă a fericirii pare să presupună tacit faptul că și plăcerile corporale sunt o parte a fericirii, dat fiind că o viață care constă doar în plăceri nobile este o viață a zeului, inaccesibilă ființei umane, căci fericirea zeilor este diferită de fericirea umană. Astfel, deși poziția lui Aristotel nu este una hedonistă, putem considera că plăcerile corporale joacă totuși un rol pozitiv (chiar dacă neesențial) în această formulă a fericirii.

Deși multitudinea de interpretări cu privire la adevărata concepție a lui Aristotel despre plăcere face dificilă definirea relației dintre plăcere și *eudaimonia*, consensul dintre comentatori cu privire la acest aspect și analiza mai detaliată a raportului dintre concepțiile lui A și B ne oferă motive temeinice să considerăm că plăcerea nu este identică cu *eudaimonia*, însă avem motive pertinente să credem că plăcerea se găsește în *eudaimonia*, fiind doar o parte (neesențială) a ei, însă nu o parte „în sensul în care mâna e parte a corpului omenesc, ci ca făcând parte din fericire așa cum, poate,

⁵⁶ Valentin Mureșan, *Happiness*, <https://www.academia.edu/870513/Happiness>, p. 11.

<forma> unui lucru face parte din (structurează) lucrul respectiv sau așa cum vopselele pictorului fac parte din tabloul său.”⁵⁷

Bibliografie

- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, ediția a-II-a, Editura IRI, București, 1998.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Batoche Books, Kitchener, 1999.
- ARISTOTEL, *De Anima*, translation by R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907.
- ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001.
- ANNAS, Julia, "Aristotle on Pleasure and Goodness", in *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980.
- BERMUDEZ, Rey, Juan Pablo, *Aristotle's account of pleasure in Nicomachean Ethics VII*, Universidad Nacional de Colombia.
- FREDE, Dorothea, "Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics", in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006.
- GONZALEZ, Francisco J., "Aristotle on Pleasure and Perfection", *Phronesis* 1991, vol. XXXVI/2.
- HUGHES, Gerard J., *Aristotle on Ethics, Chapter 9: Pleasure and the good life*, Routledge Philosophy Guidebooks.
- MUREȘAN, Valentin, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Editura Humanitas, București, 2006.
- OWEN, G., E., L., *Aristotelian Pleasures*, Proceedings of the Aristotelian Society (February 1972).
- PAKALUK, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, 2005.
- RIEL, Gerd Van, "Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure?", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 7
<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#Ple>

⁵⁷ Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, op. cit., p. 289.

INEFABILUL CA LIMITĂ A COGNIȚIEI UMANE LA DAMASCIUS

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *The ancient Greek philosophers have long thought that human mind can successfully penetrate all reality, the whole problem being that of the best way of knowing. Gradually, they realized that our cognitive activity, however, has many limitations, which they have always tried to overcome. The privileged instrument that philosophers used to get the truth about world was the principle of all things. But this, more than any other thing, has proved very slightly permeable to our mind trials to know it. In his book: **Difficulties and Solutions of First Principles**, Damascius, the last scholar of the Neo-Platonist School in Athens, presents a series of aporias which the human mind enters into when it strives to acquire available knowledge about the principle of all things. Influenced by mystical experience of Oriental thinking, Damascius calls the first and highest of all things principles "The Ineffable". Our mind ascends towards it increasingly difficult, going from aporia to aporia, stopping in front of it as if it were an insurmountable limit of human knowledge. Carried out at the end of all ancient Greek philosophy and being the voice of some theoretical concerns, which certainly ranked an important place within philosophical schools, Damascius' meditation on Ineffable can be seen as the answer of philosophical antiquity to the questions if and how human mind can know the Absolute.*

Keywords: *Ineffable, Principle, knowledge, Absolute, Damascius.*

Optimism cognitiv și recunoașterea limitelor cunoașterii umane în filosofia antică greacă

Născută din uimirea față de tot ceea ce omul întâlnea în cadrul experienței cu lumea, filosofia a încercat să îi ofere acestuia răspunsuri la întrebările pe care el nu înceta să le formuleze. Încrezători în capacitatea cognitivă a minții noastre, vechii filosofi greci s-au avântat în crearea unor numeroase construcții teoretice menite să dezvăluie, în maniere din ce în ce mai complexe și mai profunde, adevărul despre univers și despre

¹ University of Craiova, Romania.

toate lucrurile din cadrul său. În proiectarea acestor mai mult sau mai puțin ample viziuni explicative, observațiile empirice erau subordonate unei logici cu multiple valențe, semn al unei raționalități care făcea mari eforturi să cuprindă întreaga realitate într-un ansamblu coerent și unitar, dar care nu se îndoia că demersurile sale pot fi încununate de succes. În acest sens, un interes deosebit era îndreptat spre găsirea celor mai potrivite căi pe care să le urmeze mintea umană în încercarea de a dobândi cea mai înaltă cunoaștere.

Treptat, grecii au conștientizat că activitatea noastră cognitivă are, totuși, numeroase limite, dar ei s-au străduit mereu să le depășească. Instrumentul privilegiat de care s-au folosit în acest sens, cu scopul declarat de a obține adevărul ultim despre lume și, în genere, despre tot ceea ce este, a fost principiul tuturor lucrurilor. Dar acesta, mai mult decât orice altceva, s-a dovedit foarte puțin permeabil încercărilor minții noastre de a-l cunoaște. Conceput ca o cauză și temei absolut, început și sfârșit al fiecărui lucru în parte și al tuturor la un loc, Principiul este, el însuși, fără început și fără sfârșit. Iar în vreme ce toate lucrurile își raportează ființa, într-un fel sau altul, la Principiu, acesta are o existență în sine, impasibilă la tot ceea ce s-ar putea întâmpla în cadrul devenirii universale.

Cu alte cuvinte, Principiul este altceva decât lucrurile, și dincolo de ele. Existența lui este de cu totul alt tip decât a acestora, astfel încât în zadar am căuta vreo asemănare între Principiu și lucruri. Mai mult decât atât, ar fi impropriu să concepem vreo formă de contiguitate între acestea, deci vreo acțiune directă a Principiului asupra lucrurilor. Dar atunci, apare în mod firesc întrebarea: își mai păstrează el statutul de cauză și temei al acestora? În ce fel neasemănătorul poate da socoteală de neasemănător? În ce fel Principiul generează lumea și îi conferă ordinea rațională specifică?

În pofida acestor dificultăți conceptuale, de care filosofii greci erau din ce în ce mai conștienți, și despre care Aristotel, sistematizându-le în Cartea a III-a a *Metafizicii*, recunoștea că „în toate acestea este greu de admis o rezolvare ca adevăr; ba nu este deloc ușor chiar să problematizezi coerent”², încrederea lor în forța de pătrundere a minții umane a rămas multă vreme neștirbită, alimentându-le optimismul

² Aristotel, *Metafizica* B (III), 996a, 15-16, traducere, notiță introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 2011, p. 44.

gnoseologic. Cel dintâi care vorbește în mod răspicat de o limită a cogniției umane a fost Socrate, care, de altfel, socotea că Principiul este Binele, datorită căruia lumea are o ordine rațională evidentă. Dar Socrate nu a teoretizat prea mult în această direcție, deoarece era convins că noi nu putem să atingem adevărul în ceea ce privește natura lucrurilor. El însă nu face din acest fapt o tragedie, îndemnându-și semenii să se îngrijească mai bine de cunoașterea a ceea ce ne este accesibil și cu adevărat folositor, și anume lucrurile care ne ameliorează condiția umană.

„105. Xenofon, Amintiri I, 1, 1 1 -14 [Lui Socrate] nu-i plăcea, ca celor mai mulți filosofi, să discute despre natura tuturor lucrurilor, cercetând alcătuirea a ceea ce sofiștii numesc Univers, sau să studieze legile fenomenelor cerești; ci demonstra că sunt nebuni cei ce se îndeletnicesc cu asemenea întrebări. (...) 106. - - I, 1, 15 El [Socrate] vorbea întotdeauna de lucruri omenești, căutând ce e cuvios sau nelegiuit, ce e frumos sau urât, ce e drept sau nedrept, ce e înțelepciunea și nebunia, ce e curajul ori nemernicia, ce este Statul, ce înseamnă un om politic, ce va să zică cârmuire și om de guvernământ, străbătând astfel toate cunoștințele pe care trebuie să le aibă cineva pentru a fi, după părerea lui, virtuos.”³

Abia în perioada elenistică, odată cu afirmarea poziției radicale a scepticilor, care au construit suficiente argumente menite să pună în lumină relativitatea întregii cunoașteri umane, filosofia greacă își manifestă în mod deschis neîncrederea în capacitatea minții noastre de a dobândi adevărul despre realitate. Fără să nege, însă, hotărât posibilitatea de a cunoaște, căci asta ar fi fost o aserțiune la fel de dogmatică precum admiterea posibilității de a accede la adevăr, scepticii recomandă abținerea (*εποχή-epoché*) de la orice judecată de acest tip, ceea ce implică trasarea unor limite deosebit de drastice activității noastre cognitive. Aceasta nu este, desigur, suprimată, ba, am putea spune că, dimpotrivă, intensificată, dar este din start grevată de suspiciune, lipsită de anvergură, condamnată să se miște pe un plan care o încorsetează fiindcă o pune sub semnul îndoielii la fiecare pas.

³ Ion Banu (redactor coordonator) în colaborare cu Adelina Piatkowski, *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. II, Partea 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 134.

„Ei sunt de acord că nu pentru cei ce ignorează cum sunt lucrurile în natura lor este nepotrivit a mai cerceta, ci pentru cei ce cred că au o exactă cunoaștere a lucrurilor. Căci pentru aceștia din urmă cercetarea și-a atins ținta, așa cum au admis-o, pe când pentru sceptici temeiul oricărei cercetări - și anume ideea că încă nu au găsit adevărul - rămâne în picioare.”⁴ „Întrucât criteriul adevărului a apărut ca îndoielnic, nu este posibil de a afirma cu fermitate nimic nici despre lucrurile care par evidente, cum e cazul cu susținerile dogmaticilor, nici despre lucrurile non-evidente.”⁵

Prin intermediul „tropilor” (*τρόποι-τρόποι* = moduri/motive de îndoială) lor, scepticii conștientizează limitele cunoașterii umane chiar în condițiile aplecării acesteia asupra lucrurilor lumii, în cadrul familiar al experienței comune. Nu mai era nevoie pentru asta să facă apel la principiul prim, al cărui mod de a fi, atât de diferit de al aceluia, ar fi fost cu atât mai mult în măsură să sublinieze aceste limite. Dar Principiul și lucrurile se situează la extremitățile ființei, cel dintâi la extremitatea superioară, iar celelalte la extremitatea ei inferioară. Așadar, scepticii au ales să se concentreze pe limitele cunoașterii umane exersate la nivelul inferior al ființei, aceea relativă, încărcată de precaritate, căreia, de altfel, îi aparținem noi înșine.

Neoplatonismul antic – între rațiune și mistică

Analiza nivelului superior al ființei, făcută din aceeași perspectivă și într-o manieră la fel de sistematică, iar, în plus, mult mai amplă și mai meticuloasă, a fost realizată însă mult mai târziu, la apusul filosofiei grecești, în mediul neoplatonic, creator al unei sinteze inedite între gândirea greco-romană și cea orientală. Deși multă vreme după sfârșitul perioadei ei clasice filosofia greacă s-a concentrat în special pe probleme de etică sau de filosofie a naturii, începând din secolul al III-lea e.n., neoplatonicii fac iarăși din Principiu o temă esențială a meditației filosofice.

Imaginat de Plotin pe trei niveluri distincte, dintre care cel mai înalt este acela al Binelui, care este totuna cu Unul absolut, Principiul își

⁴ Sextus Empiricus, *Opere filozofice*, Vol. I, traducere și introducere de Prof. dr. Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, p. 67.

⁵ *Ibidem*, pp. 81-82.

etalează în opera acestuia natura profund contradictorie, pe care mintea noastră o scoate în evidență imediat ce încearcă să se exercite asupra-i cu mijloacele raționalității obișnuite. De fapt, Plotin argumentează pentru faptul că rațiunea umană își întâlnește în cazul Unului limitele cognitive, și justifică astfel necesitatea ca ea să fie depășită prin contemplație și extaz. Acestea din urmă sunt capacități speciale tot ale minții noastre, care suplinesc și completează lipsa cunoașterii ca atare într-o zonă în care procesele cognitive funcționează în gol sau, pur și simplu, nu mai funcționează, iar rațiunea nu mai are nici o posibilitate de acces.

„Or, dificultatea se naște mai ales deoarece cunoașterea lui <nu se face> nici prin știință, nici prin gândire, ca pentru celelalte inteligibile, ci printr-o prezență superioară științei. Or, sufletul suferă o îndepărtare de la faptul de a fi unu și nu mai este în întregime unu când primește știința a ceva, căci știința este rațiune, iar rațiunea <înseamnă> multiplu. Astfel, <sufletul> ratează unul, căzând în număr și mulțime. Trebuie deci să alergăm dincolo de știință și să nu părăsim deloc faptul de a fi unu, ci să ne îndepărtăm și de știință, și de <obiectele> sale (...). De aceea, spune <Platon, el nu poate fi > "nici spus", nici scris, ci vorbim și scriem <despre el> pentru a conduce la el și a trezi prin cuvinte contemplația, ca și cum am arăta drumul celui ce vrea să contemple ceva. Căci învățătura <conduce numai> până la drum și este trecătoare, pe când contemplația este realizabilă pentru cel ce vrea deja să vadă.”⁶

În consecință, Plotin, deși admite că natura Unului este profund contradictorie și că el scapă eforturilor noastre de a-l cuprinde cu mintea într-o manieră cât de cât adecvată, vorbește îndelung în *Enneadele* sale despre Unu sau despre Bine. Iar următorii neoplatonici se vor strădui din răspuțeri să configureze cât mai exact multipla lui structurare internă, precum și diversele sale raporturi cu lucrurile și, în special, cu omul. În plus, Plotin, cu toate că promovează ideea extazului ca ultimă treaptă înainte de reintegrarea în absolutul impersonal al Principiului, este pe deplin încredințat de capacitatea minții noastre de a se înălța prin forțe proprii către acest ultim și cel mai înalt nivel al realității, realizând, pas cu pas, „conversiunea” (*ἐπιστροφή-epistrophé* = întoarcere) ontologică dar și cea cognitivă. De asemenea, Plotin nu pune nici un moment la îndoială

⁶ Plotin, *Enneade* VI, 9 (9), 4, în: Plotin, *Enneade*, Vol. 3, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Cristina Andrieș, Gabriel Chindea, Alexander Baumgarten, București, Editura IRI, 2007, p. 413.

posibilitatea minții de a explica, pe baza Principiului, întreaga ordine a lumii, care este una rațională, chiar dacă Principiul ca atare depășește rațiunea noastră.

Dar în condițiile în care religiile orientale își exercitau tot mai accentuat puterea de seducție asupra oamenilor culți din Imperiul Roman, începând cu Iamblichos, neoplatonicii ajung la concluzia că numai zeii îi pot oferi omului cea mai înaltă cunoaștere, care apare astfel, în bună măsură, ca fiind revelată; sau, în orice caz, ei susțin că omul nu o poate atinge decât urmând îndeaproape, în cadrul practicilor ritualice specifice teurgiei (*θεουργία*- *theourgía*) sau divinației, căile pe care zeii înșiși le-au trasat din eternitate. În timpul acestor ritualuri de o mare varietate,

„...zeul le dovedește oamenilor că semnele care li s-au arătat sunt vrednice de încredere, superioare naturii și că el însuși se sustrage acesteia. Astfel, divinația face cunoscute necunoscutele din natură, îi face cunoscători pe ignoranți, sădește în noi înțelepciunea prin intermediul semnelor și, cu ajutorul tuturor ființelor din lume, mișcă intelectul nostru către adevărul a ceea ce este, a fost și va fi. (...) Cu ajutorul acestor cunoștințe vei rezolva cu ușurință nelămuririle izvorâte din ignoranță cu care se confruntă cei mai mulți oameni și te vei înălța, așa cum se cuvine, către prezicerea intelectuală, divină și infailibilă a zeilor.”⁷

În felul acesta, cogniției umane i se impun limite suplimentare, de vreme ce aceasta este plasată sub tutela rațiunii divine, singura în măsură să o îndrume pentru ca ea să poată pătrunde ceea ce este ascuns, misterios în lume și dincolo de aceasta, cu alte cuvinte: tainele profunde ale întregii existențe. Prin urmare, rațiunea se îmbină cu mistica într-o manieră specifică, prima beneficiind de ajutorul indispensabil al celei din urmă, dar având, în același timp, rolul de a o justifica pe aceasta din punct de vedere teoretic.

În acest context, principiul prim rămâne axul central în jurul căruia continuă să graviteze întreaga viziune despre lume a neoplatonicilor, care conturează o explicație de tip rațional, dar care nu poate evita contradicția logică, mai ales atunci când se concentrează asupra Principiului și asupra relațiilor acestuia cu lucrurile. Fiecare contradicție

⁷ Iamblichos, *Misteriile egiptenilor* III, 17, traducere din limba greacă, note și comentarii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 2003, pp. 107-108.

în care eșuează gândirea este un semn al insuficienței noastre conceptuale, al barierelor naturale ale minții, care nu poate să-și exercite dincolo de ele forța cognitivă. Însă, ca regulă generală, neoplatonicii nu se descurajează în fața contradicției, dimpotrivă, o integrează în explicație, conferindu-i un rol constructiv, deoarece ea face trimitere la o realitate superioară, pentru care omul nu dispune de mijloace discursive obișnuite ca să o poată exprima. De fapt, limitele exprimării traduc în sfera limbajului limitele de gândire, care se suprapun cu cele ale cunoașterii.

Structuri ierarhice ale Principiului la Damascius

Cel care ia în discuție într-o manieră temeinică și riguroasă aceste limite ale minții noastre atunci când ea i se aplică Principiului, este Damascius, care, în lucrarea *Despre primele principii: aporii și soluții*, dă glas unor frământări teoretice care cu siguranță ocupau un loc important în școlile de filosofie din perioada neoplatonismului târziu. Damascius le sintetizează și, mai mult decât atât, le nuanțează, mergând până la ultimele consecințe pe calea gândirii aporetice, dar, în același timp, le conferă o viziune integratoare, din perspectiva căreia se va strădui să avanseze și rezolvări care se vor dovedi foarte originale.

Dat fiind faptul că principiul tuturor lucrurilor era conceput de către neoplatonici sub forma mai multor niveluri ierarhice, tehnica lui Damascius este aceea de a le aborda, pe rând, pe fiecare dintre acestea, pentru a pune în evidență aporiile specifice spre care ele ne îndreaptă mintea. Iar o primă constatare care se poate face în acest sens este că dificultățile de conceptualizare sunt foarte mari, chiar și în cazul nivelurilor inferioare ale Principiului, dar că ele cresc și mai mult pe măsură ce ne înălțăm pe palierele lui superioare.

În realitate, Damascius nu ia în discuție chiar toate treptele ierarhice ale Principiului. Astfel, el nu se ocupă de Suflet, situat la limita inferioară a inteligibilului metafizic, în zona sa de „periferie”, de unde se poate coborî direct în sensibil. Atenția lui se îndreaptă cu precădere către Ființă, care reprezintă și Inteligența sau Intelectul (*νοῦς-nous*), precum și către Unu, socotit în mod curent de neoplatonici zona cea mai înaltă în care se poate manifesta Principiul, expresie a caracterului său absolut.

Așadar, Damascius se concentrează doar pe primele două niveluri superioare ale Principiului, din toate cele trei care fuseseră stabilite inițial

de către Plotin. Dar fiindcă succesorii acestuia, și în special Proclus, procedaseră la multiple structurări în interiorul fiecărui nivel, Damascius are posibilitatea să realizeze, la rândul său, alte câteva distincții metafizice menite să îi asigure o mai mare flexibilitate în abordarea problemelor minții noastre în încercarea ei de conceptualizare a Principiului. În același timp, pentru a sublinia coeziunea lor, toate acestea sunt puse sub semnul unului, căci Unul este, în fond, punctul cel mai înalt în care se concentrează întreaga meditație asupra principiului prim.

Acest Unu este *unul absolut* (*το ἕν-to hèn*), unul simplu și pur, situat din punct de vedere ontologic înaintea oricărei pluralități, unul în sine, originar. El reprezintă punctul pornind de la care procede (*πρόεσι- próeisi*), adică se desfășoară tot ce înseamnă distincție, pluralitate, diversitate, cu alte cuvinte, totalitatea a ceea ce poate exista, sau, pur și simplu: totul. Dar pentru că toate provin de la el și nimic nu ar exista fără acest Unu, Unul este el însuși totul. Asta înseamnă că, în simplitatea lui absolută, el le cuprinde pe toate conferindu-le unitatea, și de aceea el reprezintă „*unul-tot*” (*ἐν πάντα-hèn pánta*), anterior totulului (*τὰ πάντα-tà pánta*), care conține totul, fapt ce marchează o primă structură internă a Unului.

„...unul nu este ceva dintre cele plurale – căci atunci ar intra în alcătuirea pluralelor, ca oricare dintre celelalte <unități> – ci acest unu este tot ceea ce sunt pluralele în procesul diviziunii lor, numai că el este toate acestea anterior diviziunii, prin indivizibilitatea lui absolută. Căci el nu este unu în sensul de minim, așa cum se pare că a spus Speusip, ci este unul care a absorbit totul. Unul a strâns totul laolaltă în simplitatea sa și a făcut ca totul să fie unu. Tocmai de aceea totul procede de la unu: pentru că unul însuși este totul, anterior totulului.”⁸

Dar acest „unu-tot” este, totodată, și „*totul-unu*” (*πάντα ἕν-pánta hèn*), care marchează cea de a doua structură în cadrul Unului, și exprimă pluralitatea totulului, însă neetalată în plenitudinea sau în multitudinea distincțiilor sale, ci conținută într-o manieră superconcentrată, de vreme

⁸ Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006, p. 63.

ce el este unul „necircumscris, anterior formelor.”⁹ Fiindcă, în calitatea sa de unu absolut, care scapă oricărei îngrădiri cognitive,

„...< unu > nu este un unu determinat (căci acesta este perfect cognoscibil), ci este totul-unu, însă nu totul determinat (căci și acesta este cognoscibil, într-o măsură și mai mare, fiind deja plural), ci < unu > este simultan totul-unu: de la unu, el are < caracterul de a fi > simplu, purificat de plurale, iar de la totul, el are negarea caracterului determinat și redus al unului.”¹⁰

Cu „unu-tot” și cu „totul-unu” ne aflăm încă pe planul Unului, care, deși își etalează valențele întemeietoare, nu a realizat încă nici un pas concret în această direcție. Dar în momentul în care Unul permite primul act prin care are loc o distincție care va duce treptat la constituirea totalității, trecem de la Unul la Ființă, care este deopotrivă plurală și unitară. Desigur, este vorba de ființa primă, absolută, inteligibilă sau Intelectul, care cuprinde în sine toate lucrurile ca distincte unele de altele, dar aflate toate împreună, nedispersate, formând un ansamblu coerent și unitar. În cel mai înalt punct al său, Ființa, după modelul Unului, exprimă, într-o manieră sintetică, în același timp pluralitatea ființelor și originea lor comună, dinaintea oricărei distincții, iar această nouă structură a Principiului este numită de Damascius „*unul-ființă*” (το ἐν ὅν-*to hèn ón*) sau „*unificatul*” (το ἡνωμένον-*to henoménon*), limita ultimă a tuturor celor ce sunt.

„...în unificat, ceea ce e unu are nevoie de ceea ce <nu este unu, și ceea ce nu e unu are nevoie de> ceea ce e unu, iar ansamblul acestora are nevoie de fiecare dintre acestea. Iar dacă noțiunea de a fi este diferită de cea de unificat, atunci întregul este unificat și ființă, încât cele două au nevoie una de alta, iar întregul are nevoie de ambele, acesta fiind numit unul-ființă.”¹¹

Fiecare dintre aceste structuri distincte ale Principiului ridică în fața gândirii noastre dornice de a le cuprinde, o serie de aporii (*ἀπορίαι-aporíai*), din care voi prezenta mai jos, foarte pe scurt, câteva, în aspectele lor mai semnificative.

⁹ *Ibidem*, p. 173.

¹⁰ *Ibidem*, p. 209.

¹¹ *Ibidem*, p. 125.

Aporii ale conceptualizării structurilor Principiului la Damascius

Unul simplu, deci absolut, în calitate de principiu al totului, adică a absolut tot ceea ce „concepem într-un fel sau altul”¹², întreține cu totul raporturi cărora cu greu le-am putea conferi o formă rațională acceptabilă, în momentul în care încercăm să depășim simplele și banalele aserțiuni privind întemeierea și procesiunea (*πρόοδος-próodos*). Astfel, Damascius se întreabă dacă „principiul unic al totului este oare dincolo de totul, sau este ceva ce aparține totului, fiind vârful celor ce proced de la el? Iar despre totul vom spune oare că este împreună cu principiul sau că este după principiu și procede de la el?”¹³

La o primă privire, dacă Principiul întemeiază totul, ar trebui ca el să-i fie transcendent totului. Dar dacă el este dincolo de tot, înseamnă că totul nu este complet, deci nu este totul. Pe de altă parte, dacă Principiul ar fi integrat totului, atunci el și-ar pierde autonomia, căci ar fi un simplu element al celui dintâi, iar în aceste condiții, cum ar mai putea păstra pentru sine statutul de Principiu? În ceea ce privește totul, nici acesta nu poate fi împreună cu Principiul, căci el însuși ar deveni Principiu, și n-ar mai rămâne nimic altceva care să provină din Principiu. Dar cum poate el să provină dintr-un principiu care îi este total transcendent? „Prin urmare, totul nu este nici principiu, nici de la un principiu.”¹⁴

Unul-tot anterior totului este și el extrem de greu de conceptualizat, pentru că exprimă deopotrivă unitatea și pluralitatea, care înseamnă distincție și diversitate. Astfel, acest unu, care, desigur, este totul, pentru că nimic nu poate fi în afara Unului, este, de fapt, simplu și nediferențiat, nefiind nici totalitatea lucrurilor distinse și plurale și nici „ceva dintre cele plurale – căci atunci ar intra în alcătuirea pluralelor, ca oricare dintre celelalte – ci acest unu este tot ceea ce sunt pluralele în procesul diviziunii lor, numai că el este toate acestea anterior diviziunii, prin indivizibilitatea lui absolută.”¹⁵

De asemenea, atunci când încercăm să conceptualizăm raporturile dintre unul-tot și Unu, dăm imediat de aporii. Căci „dacă unul este și totul, iar nu doar unu, atunci înaintea lui va fi cel ce este doar unu, căci are o noțiune mai simplă decât unul-tot, pe când la acesta din urmă se

¹² *Ibidem*, p. 59.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

adaugă și totul”¹⁶, rezultând astfel un compus, care, inevitabil, are un nivel mai scăzut de demnitate metafizică.

La rândul lui, totul-unu, expresie a celei mai simple totalități, pune accent pe pluralitate și pe extensie, dar într-un mod care nu le permite acestora să se etaleze și să se desfășoare dincolo de Unu, ci menținându-le cumva sub strânsa lui cuprindere, ceea ce reprezintă însă două aspecte contradictorii, destul de greu de împăcat și ele din punct de vedere conceptual. „Și tocmai de aceea se produce o mare tulburare în noi, pentru că discursul divizat riscă mereu fie să disperseze unul în plurale, fie să își piardă în totalitate propria sa natură, potență și act.”¹⁷

Unificatul, adică unul-ființă, ridică și el serioase dificultăți în fața gândirii noastre, pentru că posedă, într-o manieră specifică, același mod de a fi contradictoriu. Căci, deși este și el ceva simplu, în care nu aflăm, practic, nimic concret care să se distingă de el însuși și să fie plural, el are, totuși, numeroase elemente, a căror cauză este, și de care, în același timp, este dependent. Astfel,

„...desprins din simplitatea unului, unificatul este ceva de felul unului, ceva compact și cuprinzător, care proiectează odată cu sine și elementele sale. Desigur, elementele unificatului nu sunt distinse între ele, ci sunt atașate unului său și, mai mult, se confundă cu acesta; totuși, elementele sale sunt deja proiectate, astfel încât el nu mai este doar unu, ci și unificat și substanță în loc de henadă”.¹⁸

De vreme ce sunt atât de greu de conceput de către mintea noastră, atât în ele însele cât și în raporturile lor reciproce, cu atât mai puțin aceste structuri ale Principiului sunt susceptibile de a fi cunoscute. De fapt, Damascius aduce argumente deopotrivă pentru cognoscibilitatea și incognoscibilitatea lor, ceea ce, desigur, nu este în măsură să rezolve problema, ba tocmai dimpotrivă. De exemplu, în ceea ce privește Unul, noi putem să-l cunoaștem în diverse moduri: prin analiză, în opoziție cu pluralitatea, exercitându-ne atenția asupra diverselor mecanisme de gândire pe care el le face posibile, prin intuiție, prin silogism, printr-un raționament „hibrid”, imperfect; căci, în fond, dacă nu l-am cunoaște,

¹⁶ *Ibidem*, p. 217.

¹⁷ *Ibidem*, p. 287.

¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

într-un fel sau altul, pe Unul, cum le-am mai putea cunoaște pe celelalte, al căror principiu este și care proced din el?¹⁹

„În plus, cognoscibilul trebuie să înceapă de la unu, așa cum afirmă filozofii (căci aceștia spun că totul începe de la zei). (...) Prin urmare, primul cognoscibil este și el la zei, așa cum este și cunosătorul: căci dintre două lucruri relative, acolo unde se află unul, se află și celălalt. Așadar, dacă primul cognoscibil este unu, este necesar ca și primul unu să fie cognoscibil, deoarece și în cazul științelor primul cognoscibil este chiar primul inteligibil și prima ființă. Dar, dincolo de toate, unul absolut este totul, căci nu este un anume unu, ci totul unu, așa cum spuneau Linos și Pitagora; prin urmare, el este și cognoscibil, căci și cognoscibilul este un anume unu din tot, așadar și <cognoscibilul> este anticipat în unu. Din acestea și altele asemenea, s-ar putea înțelege că și unul anterior totul este cognoscibil.”²⁰

Dar la fel de îndreptățiti suntem să susținem și că Unul este incognoscibil. Căci simplitatea Unului nu admite distincția internă, deci nu există nimic în el care să fie de cunoscut. În plus, Unul nu se opune pluralelor, căci el este anterior oricărei opoziții, deci nu se pretează niciunei determinări față de altceva, esențiale pentru a fi cunoscut. Unul este, prin el însuși, totul, dar, dacă este totul, nu mai este ceva anume, prin urmare nu este și cognoscibil. În sfârșit, Damascius declară că Unul nu admite conversiunea prin cunoaștere a cunosătorului spre cognoscibil, căci aceasta face parte din sfera conversiunilor divizate, fiind chiar abia cea de a treia formă, inferioară, în vreme ce Unul, în calitate de unu absolut, cere doar conversiunea absolută, care este aceea prin contact direct.²¹ De altfel,

„...a fi cognoscibil este altceva decât a fi unu, iar dacă <unul> ar fi și altceva, atunci el nu ar mai fi unu. Apoi, dacă <unul> este cognoscibil, este <cognoscibil> fie prin participare (dar atunci cognoscibilul va fi anterior lui, prin subzistență), fie prin cauzalitate (și atunci nu ar mai fi cognoscibil, ci cognoscibilul va fi după el și de la el), fie prin subzistență (însă atunci nu unul este prin subzistență, ci doar ansamblul unu-cognoscibil; dar, dacă

¹⁹ *Ibidem*, pp. 173-179.

²⁰ *Ibidem*, p. 179.

²¹ *Ibidem*, pp. 181-189.

subzistența rezidă în ansamblul <unu-cognoscibil>, atunci unul însuși va fi prin participare).”²²

În concluzie, Unul este deopotrivă cognoscibil și incognoscibil, în funcție de perspectiva din care este abordat. Asta înseamnă că el este doar parțial permeabil capacității noastre de a-l pătrunde, în vreme ce zone întinse ale acestuia ne rămân opace, împingându-ne mintea în contradicții insurmontabile.

Inefabilul ca nivel absolut al Principiului la Damascius

În fond, toate aceste lucruri le știau deja toți neoplatonicii, chiar dacă niciunul dintre ei nu s-a ocupat cu atâta sagacitate și amplexare de dificultățile conceptuale pe care le ridică Principiul. Mai ales că aceste provocări ale rațiunii pledau în favoarea statutului superior al Principiului, care, în calitate de Absolut, era firesc să scape în mare măsură încercărilor de cunoaștere desfășurate cu mijloacele relative, limitate ale minții umane.

Ceea ce îl singularizează, însă, pe Damascius în raport cu toți ceilalți, este faptul că el nu face un scop în sine din contabilizarea strictă a aporiilor Principiului, ci le folosește ca argumente pentru a demonstra că, dincolo de Unu, considerat până atunci drept nivelul ultim (sau prim), în orice caz nivelul cel mai înalt al Principiului, se află adevărata sferă a Absolutului, singura care poate să joace rol de principiu în raport cu tot ceea ce urmează după el. În felul acesta, Unul, unul-totul, totul-unu, unul-ființă (unificatul) nu sunt negate ca trepte ale Principiului, dar ele sunt total relativizate în raport de experiența noastră umană, care nu poate funcționa decât prin distincție și multiplicare, în vreme ce acel „dincolo de Unu” este postulat ca transcendent oricărei forme de activitate spirituală.

„Dacă, în modul cel mai firesc, am numi "totul" cele ce subzistă în pluralitate și distincție, atunci vom stabili drept principii ale acestora unificatul și, mai ales, unul. Însă, dacă și pe acestea le gândim ca fiind totul și le reunim cu totul celălalt, conform relației și coordonării în care se află față de el, atunci, așa cum am spus și mai înainte, raționamentul ne va cere un alt

²² *Ibidem*, p. 187.

principiu, anterior totului, pe care nu se mai cuvine să îl gândim ca totul, nici să îl punem în coordonare cu cele ce proced de la el. (...) principiul totului trebuie să fie transcendent totului însuși, totalității celei mai simple și simplității care a absorbit totul – așa cum este simplitatea unului.”²³

Acest nivel absolut al Principiului este numit de Damascius „inefabil” (*ἀπόρρητον-aporreton*), adică misterios, ascuns, nedetectabil, inconceptibil și inexprimabil, căci numai o asemenea structură a realității are demnitatea metafizică necesară pentru a produce toate lucrurile mai mult sau mai puțin accesibile experienței noastre umane.

„Dacă ne întrebăm ce nevoie avem de acesta, <vom spune> că este cea mai stringentă necesitate: anume că de la el proced toate, ca dintr-un sanctuar: <totul procede> din inefabil și într-o manieră inefabilă, căci inefabilul nu produce pluralele ca și cum ar fi unul și nici nu produce pe cele distinse ca și cum ar fi unificatul, ci, ca inefabil, produce totul în aceeași manieră inefabilă.”²⁴

Acesta este singurul cu adevărat transcendent, căci, dacă despre Unul se mai poate gândi sau exprima câte ceva, pentru că îl mai poți pune într-un raport sau altul cu lucrurile, despre Inefabil nu poți să gândești nimic precis. Nu poți să afirmi sau să negi nimic, nu poți să-l pui în relație cu nimic. De aceea nu poți să avansezi nici măcar o presupunere, sau o supoziție cu privire la acesta. „Însă, tocmai pentru că nu avem nici o supoziție despre el, prin aceasta confirmăm că el este demn de cea mai înaltă admirație; în schimb, dacă am avea o supoziție, am căuta în continuare altceva anterior supoziției; atunci, fie înaintăm la infinit, fie ne oprim în mod necesar la inefabilul absolut.”²⁵

Impus deci minții noastre din nevoia imperioasă de a nu cădea pradă infinitului rău, Inefabilul refuză să i se dezvăluie acesteia într-un fel sau altul, obligând-o să se limiteze, în ceea ce îl privește, la un simplu joc de imagini. Singurul indiciu real că el există și că nu se poate să nu existe, este doar acest tip de exercițiu intelectual desfășurat îndelung de Damascius, pe care l-am punctat aici în mod foarte sumar, și care evidențiază gravele aporii în care intră cu necesitate mintea încercând să

²³ *Ibidem*, pp. 63-65.

²⁴ *Ibidem*, p. 73.

²⁵ *Ibidem*, pp. 83-85.

cunoască, să gândească și să exprime acel ceva pe care ea îl concepe ca fiind principiu al tuturor lucrurilor, dezvăluindu-și, astfel, propria debilitate și neputință.

„Dar, dacă spunem acestea despre el, anume că este inefabil, sanctuar al totului și incomprehensibil, atunci discursul nostru este răsturnat; totuși, trebuie să știm că acestea sunt nume și noțiuni ale traviilor noastre, care, deși se încumetă să îl cerceteze în acest fel indiscret, rămân totuși în vestibulul sanctuarului, neexprimând nimic despre el. Ele arată numai ceea ce resimțim noi în privința lui, propriile noastre aporii și nereușite, iar aceasta nu în mod explicit, ci prin indicații transmise celor care, măcar pe ele, le-ar putea înțelege.”²⁶

În fața acestei perplexități repetate și inevitabile, rezultat al unor răsturnări succesive de gândire, concluzia nu poate fi decât una: și anume că este necesar să depășim sfera Unului, dar că, totuși, nu putem merge mai departe de aceasta. Înțelegem că există un „dincolo”, dar el se ridică în fața noastră ca o limită de neînfrânt, astfel încât noi vom rămâne mereu „dincoace” de aceasta, nevoiți să ne exersăm la nesfârșit gândirea asupra treptelor inferioare ale Principiului, dintre care Unul se situează la granița de sus dintre dicibil și indicibil, și să păstrăm tăcerea atunci când vine vorba de Inefabil.

„Așadar, el nu este precum cele de aici, care sunt "acela" sau "acelea", și nici nu ar trebui să ne referim la el ca la "acela" sau "acelea", nici <nu trebuie> să spunem că este unu sau plural, ci mai degrabă <trebuie> să rămânem în tăcere, în sanctuarul inefabil al sufletului și să nu mai ieșim de acolo; iar dacă este nevoie să arătăm ceva, trebuie să folosim negațiile acestor predicate, spunând că <el> nu este nici unu, nici plural, nici generator, nici negenerator, nici cauză, nici lipsit de cauzalitate; în plus, chiar și aceste negații <trebuie> răsturnate, nu știu cum, într-o răsturnare care este de fapt infinită.”²⁷

„Inefabilul” este un termen pe care Iamblichos, cel care a determinat cotitura neoplatonismului spre teurgie, l-a introdus în neoplatonism sub influența gândirii religioase orientale, el fiind expresie a unei experiențe mistice cu divinitatea. Damascius, fără să mai fie atât de preocupat de

²⁶ *Ibidem*, p. 73.

²⁷ *Ibidem*, p. 99.

latura mistico-teurgică, socotește, totuși, că acest termen este cel mai potrivit pentru a sugera, în fond, lipsa oricărei experiențe cu un transcendent absolut, care depășește cu totul orice gândire și chiar orice imaginație, dar căruia nu-i putem nega existența în sensul unei copleșitoare prezențe.

„Așadar, înaintea unului este cel simplu și absolut indicibil, nesituabil, incoordonabil și inconceptibil sub orice raport”²⁸; „cel de dincolo de unu este absolut inefabil; <el este> cel despre care recunoaștem că nu este posibil nici a-l cunoaște, nici a nu-l cunoaște, ci că avem o supra-necunoaștere față de cel a cărui proximitate ascunde chiar și unul”²⁹; „acel principiu inefabil nu este <principiu> al discursului, nici al cunoașterii, căci nu este <principiu> nici al vieții, nici al ființelor, nici al celor ce sunt unu, ci <este principiu> al totulului absolut, fiind situat dincolo de orice gândire.”³⁰

De altfel, pentru a exprima înțelegerea acestei existențe profund contradictorii și total bulversante, Damascius se folosește de un alt termen religios la origine, dar care a făcut carieră în neoplatonismul târziu. Este vorba de „divinație” (*μαντική-mantiké*). Astfel, el ne spune că sufletul „are divinația” Principiului, adică, de fapt, îl ghicește, îl prevede într-o manieră oarecum ocultă, proiectându-l dincolo de tot ceea ce el poate să experimenteze și să conceapă, iar acest lucru se întâmplă, desigur, ca urmare a insuficienței structurale de care dă dovadă modul obișnuit al raportării minții noastre la primele principii.

Prin urmare, Inefabilului nu-i putem aplica tehnica demonstrației sau pe cea a raționamentului, căci ele sunt procedee umane, total inadecvate modului de a fi al obiectului vizat, astfel încât despre Inefabil noi nu putem să spunem nimic, „nici măcar prin aluzie”³¹.

„Dar atunci, acesta nu trebuie numit principiu, nici cauză, nici primul, nici anterior totulului sau dincolo de tot; cu atât mai mult nu trebuie să îl proclamăm a fi totul însuși, și, în general, nu trebuie să îl proclamăm, să îl concepem sau să presupunem ceva despre el. Căci ceea ce putem gândi sau

²⁸ *Ibidem*, p. 161.

²⁹ *Ibidem*, p. 207.

³⁰ *Ibidem*, p. 159.

³¹ *Ibidem*, p. 295.

imagina este fie ceva ce aparține totului, (...) fie, pentru o gândire purificată, este totul însuși”³².

De fapt, Damascius ne avertizează că despre Inefabil nu putem considera sau spune, la propriu, absolut nimic, pentru că el este „atât de inefabil, încât nu este nici măcar unic, nici cuprinzător, nici măcar inefabil”³³. Asta înseamnă că, în realitate, Inefabilul nu este nimic; sau, cu alte cuvinte, Inefabilul este chiar nimicul (*οὐδέν-oudén*).

„Din această cauză, răsturnarea noastră este deplină, pentru că nu avem nici un mod de acces la acesta, căci el <nu> este nimic; mai mult, el nu este nici măcar aceasta: nimic. Așadar, el este cel ce nu e în nici un fel și sub nici un raport, ba chiar dincolo de aceasta: căci dacă prin aceasta se înțelege negarea ființei, în schimb el este <negare> chiar și a unului, pentru că el este nimicul.”³⁴

Dar Damascius ne atrage imediat atenția că există două feluri de nimic: cel de dincoace de Unu, inferior acestuia, care reprezintă o lipsă, o precaritate, și cel superior, care este dincolo de Unu și de tot ceea ce este ceva anume, determinat³⁵. Iată-l, deci, pe Damascius, la sfârșitul filosofiei antice, revenind în mod imperios la caracterul de indeterminat al Principiului, pe care îl pusese în evidență deja Anaximandros, chiar la începutul acestei filosofii, prin postularea *àpeiron*-ului (*ἄπειρον* = nedeterminat, nelimitat, infinit, nemăsurat, imens) ca *arhè* (*ἀρχή* = început) al tuturor lucrurilor, închizând, oarecum, în mod simbolic, cercul acestei filosofii.

„14. AET., *de plac.* I, 3, 3 (D. 277). Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor ar fi *àpeiron*-ul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier; de aceea se și nasc lumi infinite și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere. El afirmă deci că scopul nemărginirii este ca procesul de naștere să nu înceteze deloc.”³⁶

³² *Ibidem*, p. 65.

³³ *Ibidem*, p. 169.

³⁴ *Ibidem*, p. 91.

³⁵ *Ibidem*, pp. 71, 91.

³⁶ Adelina Piatkowski, Ion Banu (red. coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, Partea 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 174.

Dar Damascius înțelege faptul că toate indicațiile despre felul în care trebuie să ne raportăm la Inefabil, chiar dacă prin negații generalizate, riscă, până la urmă, să construiască un discurs care să pară formulat din perspectiva unei cunoașteri oarecare a Inefabilului. Căci și dacă spui despre el că este incognoscibil, asta înseamnă că știi ceva anume legat de el. În plus, până și indicația tăcerii se construiește tot prin suprimarea ei.

„Totuși, chiar și negația este un fel de discurs, iar cel negat este ceva anume, pe când acela nu este nimic; de aceea, el nu este în general nici negat, nici exprimat, nici cunoscut în vreun fel, încât nu este posibil nici măcar a nega negația. Pentru noi, singura demonstrație imaginabilă a celui despre care vorbim este răsturnarea totală a oricărui discurs și a oricărei gândiri. Căci care va fi limita discursului, dacă nu tăcerea deplină și acceptarea faptului că nu cunoaștem nimic din aceste lucruri în a căror cunoaștere nu ne este permis a intra, ele fiind inaccesibile ?”³⁷

Damascius iese din această dificultate spunând că, de fapt, toate enunțurile noastre despre Inefabil sunt exemple de răsturnare a gândirii care înaintază, pur și simplu, în gol, căci ele nu exprimă obiectul la care ea se referă în mod direct, ci descrie doar poziția noastră în raport cu acesta, obiect pe care nu putem să-l captăm în nici un fel, de vreme ce el este „ceva vid și nelimitat (...) însă el nu este nimic pentru noi, atât de mult depășește el gândurile noastre”³⁸, ridicându-ne în față o barieră de netrecut, care trasează limitele cogniției și ale capacității umane de conceptualizare. Iar dacă cel din urmă cognoscibil, în manieră oricât de precară, este chiar unul absolut, înseamnă că ceea ce este dincolo de Unu nu mai este în nici un fel accesibil cunoașterii, și, de fapt, nu mai admite nici o raportare a noastră la el.

„Dacă unul este ultimul cognoscibil dintre cele asupra cărora avem, într-un fel sau altul, o cunoaștere sau o supoziție, atunci cel ce este dincolo de unu este primul și absolut incognoscibil; și este atât de incognoscibil încât nu are nici măcar natura incognoscibilului; el nu ne este accesibil nici ca incognoscibil, încât nu știm nici măcar dacă este incognoscibil.

³⁷ Damascius, *op.cit.*, p. 97.

³⁸ *Ibidem*, p. 87.

Necunoașterea acestuia este completă, încât nu-l cunoaștem nici drept cognoscibil nici drept incognoscibil.”³⁹

Prin urmare, aici, imediat dincolo de Unu, în zona pe deplin ascunsă, nici măcar întrezărită, a Inefabilului, este trasată limita de nedepășit o cogniției umane, care rămâne mereu dincoace, într-un total și incomod blocaj al gândirii. În ciuda tuturor încercărilor sale neobosite de genera noi și noi structuri conceptive, aceasta nu poate decât să își constate, mereu și mereu, eșecul iremediabil de a mai putea înainta vreun pas, și să proclame Inefabilul ca cel mai înalt nivel al Principiului, nivelul absolut. El este cel mai înalt nivel tocmai pentru că îi este total refuzat, interzis capacității noastre de conceptualizare, iar acest fapt este semnul unei prăpastii metafizice insurmontabile, care taie orice comunicare între Absolut și tot ceea ce vine după el, chiar dacă tot ceea ce vine după el, doar de la el procede. Dar dacă tot ceea ce procede are, în mod firesc, o nevoie imperioasă de cel de la care procede, Inefabilul nu are nevoie de nimic altceva în afară de sine.

Această suficiență de sine a Inefabilului, în condițiile în care se impune drept temei al tuturor celor conceptibile, este, de altfel, trăsătura esențială a Principiului, recunoscută dintodeauna, nepusă vreodată în discuție. Iar filosofii greci s-au străduit din răspuțeri să o pună în evidență pentru diversele realități pe care le-au avansat cu rol de Principiu în cadrul concepțiilor lor. Iată că și în cazul lui Damascius, această totală autosuficiență este un argument esențial pentru a marca diferența dintre Unu și Inefabil, permițându-i să plaseze Inefabilul mai presus decât Unul. Fiindcă dacă ceilalți neoplatonici consideraseră că Unu nu mai are nevoie de nimic altceva, Damascius reușește să detecteze această „mică slăbiciune” a Unului: nevoia de cele al căror principiu este, ceea ce, dintr-o dată, îi uzurpă Unului locul de lider absolut pe scara treptelor Principiului, înlăturându-l din vârful acesteia, retrogradându-l pe o poziție secundă, rangul suprem revenindu-i Inefabilului, singurul care reușește să rămână total izolat în sine, sfidând, astfel, orice gândire despre el, și, cu atât mai mult, orice cunoaștere.

„Așadar, deoarece este numai unu, el nu are nevoie de absolut nimic; în schimb, pentru că este absolut lipsit de nevoie, el este principiu prim și

³⁹ *Ibidem*, p. 91.

rădăcina cea mai fermă a tuturor principiilor; dar, deoarece este și principiu, el este și cauza primă a totului, prestabilită și dezirabilă tuturor, iar în felul acesta se arată că el are într-un fel nevoie de cele față de care este <principiu>. Astfel, dacă ne este permis a spune așa, el are o anumită urmă, <fie ea> extremă, de nevoie (...)Trebuie căutat așadar altceva, care să nu aibă sub nici un raport faptul de a avea nevoie. Acesta ar fi astfel încât despre el să nu fie adevărat a spune nici că e principiu, nici că este cel pe care îl considerăm cel mai onorat: adică cel absolut lipsit de orice nevoie. Căci și acesta înseamnă o preeminență și o transcendere față de faptul de a avea nevoie. Așadar, nu credem că e potrivit a-l numi nici măcar transcendent față de tot, ci el este incomprezibilul absolut și incomunicabilul absolut: aceasta ar putea fi, în cel mai bun caz, axioma căutată acum de gândire, una care nu transmite nimic gândirii, ci se mulțumește cu faptul de a nu transmite, onorând astfel această necunoaștere extraordinară.”⁴⁰

Observăm imediat jocul aporetic al lui Damascius, prin care gândirea este răsturnată: Inefabilul obține rangul suprem în cadrul Principiului tocmai pentru că se debarasează cu nonșalanță de statutul de Principiu, de calitatea de transcendent, și, în fond, de orice atribut ne-am putea noi imagina să i-l atribuim, de orice nume, inclusiv de cel de „inefabil”⁴¹, etc., etc., lucrul acesta făcându-l să apară ca absolut izolat față de orice altă realitate, deși, pentru a rămâne în aceeași logică a „neatârării” sale, trebuie neapărat să-i negăm până și „izolarea”, de vreme ce și aceasta exprimă un concept ce îl relaționează, făcând, oarecum, trimitere la altceva decât sine.

Prin urmare, atunci când încercăm să ne raportăm la Inefabil, gândirea noastră rămâne, obligatoriu, „suspendată”, noi neputând nici să afirmăm, nici să negăm ceva vizavi de acesta, fără a cădea în pericolul totalei inadecvații. În aceste condiții, nu ne mai rămâne decât să ne proclamăm iremediabila necunoaștere față de el, conștienți fiind că necunoașterea este ceva ce se află doar în noi și ne vizează doar pe noi înșine, ca un fel de lipsă, de neajuns intern, care ni se datorează în întregime, astfel încât prin aceasta „nu transmitem nimic despre el, ci

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 127-131.

⁴¹ „Poate că inefabilul absolut este <inefabil> în sensul că despre el nu se poate considera nici măcar că este inefabil” (*Ibidem*, p. 77.)

doar mărturisim propria noastră stare în raport cu el (...) spunem că pentru el nu este posibilă nici o cuprindere și nici o supoziție”.⁴²

În felul acesta, Inefabilul ne apare ca limita ultimă, de nedepășit a cogniției umane, care își circumscrie aria de cuprindere imediat dincoace de el, în vreme ce acesta rămâne într-o zonă exterioară, de totală inaccesibilitate pentru ea, zonă ce marchează cel mai înalt nivel al principiului tuturor lucrurilor. Urcând tenace și răbdător toate treptele de dinaintea Inefabilului: unul-ființă, totul-unul, unul-tot, unul absolut, mintea își vede irosit aici, fără speranță, orice asalt îndreptat spre cucerirea lui, admițând că nu mai are încotro și că trebuie să se oprească în fața acestei fortărețe inexpugnabile, punând astfel definitiv capăt incursiunii sale pozitive, cât de cât rodnice în structurile metafizicului.

Realizată la sfârșitul întregii filosofii antice grecești, abordând cu îndrăzneală și profesionalism o problemă aflată mereu în atenția gânditorilor, meditația lui Damascius despre Inefabil poate fi privită ca răspunsul fascinant al Antichității filosofice la întrebările dacă, și în ce fel mintea umană poate să cunoască Absolutul.

Bibliografie

- ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, notiță introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 2011.
- BANU, Ion (redactor coordonator) în colaborare cu Adelina Piatkowski, *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. II, Partea 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
- DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006.
- EMPIRICUS, Sextus, *Opere filozofice*, Vol. I, traducere și introducere de Prof. Dr. Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965.
- IAMBlichos, *Misteriile egiptenilor*, traducere din limba greacă, note și comentarii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 2003.
- PIATKOWSKI, Adelina, Ion Banu (redactori coordonatori), *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, Partea 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- PLOTIN, *Enneade*, Vol. 3, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Cristina Andrieș, Gabriel Chindea, Alexander Baumgarten, București, Editura IRI, 2007.

⁴² *Ibidem*, pp. 81-83.

LA DONACIÓN EN HUSSERL. DEL NEOKANTISMO A LA FENOMENOLOGÍA¹

Stefano CAZZANELLI²

Abstract: *In this paper we want to expose the different meanings that Husserl assigns to the concept of givenness and given in the framework of his static phenomenology (basically Logical Investigations, Ideen 1 and his Logos-Artikel of 1911). The importance of the concept of Gegebenheit will help us to clarify the basic differences between the phenomenological and the neo-kantian (especially Heinrich Rickert's) approach about the question of knowledge in the frame of transcendental philosophy. Moreover, on the basis of these differences we will try to clarify some basic frames of the phenomenological method like intentionality, constitution, categorical intuition and transcendental reduction.*

Keywords: *Husserl, Rickert, Givenness, Neo-Kantianism, Phenomenology.*

1. Introducción

El problema de la *Gegebenheit* asume con Husserl un planteamiento que resultará determinante en la filosofía del siglo XX. La fenomenología incipiente estructura el campo de lo *dado* como un ámbito en el que se desarrollan unos problemas cognoscitivos fundamentales. Esto resulta evidente no solo por la continua repetición del término y de sus derivados en los textos de Husserl, sino también por sus múltiples caracterizaciones: dato evidente, apodíctico, adecuado, inadecuado, absoluto, inmanente, casi-dado, no-dado, etc. Cada una de estas determinaciones indica una relación cognoscitiva específica y, por tanto, una específica disposición de los principales conceptos fenomenológicos.

Sin embargo, a pesar de su importancia, la donación no ha sido objeto de estudio directo por parte de Husserl. Por lo que sabemos, él no dedica un análisis explícito a este problema en sus escritos. Esto, evidentemente,

¹ Support for this research was provided by Universidad Francisco de Vitoria (Research project: "Límites y potencialidades de la filosofía neokantiana alemana" – UFV2020-06).

² Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, Spain.

complica la tarea de determinar su interpretación de la donación. Como sucede a menudo, los conceptos filosóficos omnipresentes pero no argumentados tienen el peligro de pasar inobservados: se usan constantemente, pero sin un significado adecuadamente definido.³

Ahora bien, un análisis exhaustivo del concepto de *donación* en Husserl necesitaría una explicación pormenorizada de los principales nudos conceptuales de su pensamiento, una explicación que, sin embargo, excede nuestros propósitos. En segundo lugar, teniendo en cuenta la amplitud de la obra husserliana, hemos tenido que realizar una selección textual limitándonos a unos pocos escritos. Hemos privilegiado los textos que Husserl publicó entre 1900 y 1913, es decir, en los años en los que la fenomenología entró en el panorama filosófico de la época, hasta entonces acentuadamente marcado por el neokantismo. Concretamente, se trata de las *Investigaciones lógicas*, del primer volumen de *Ideas* y del artículo de 1911 publicado por la revista *Logos*. El texto del curso de 1907, *La idea de la fenomenología*, es una excepción. Este, aunque fue publicado mucho más tarde, resulta fundamental para nuestro tema.

La descripción de la donación en Husserl nos servirá además para poner de manifiesto múltiples diferencias entre el planteamiento fenomenológico y la postura del neokantismo acerca de la *Gegebenheit* y del problema del significado. No será por tanto inútil detenernos brevemente en los principales ejes de la filosofía husserliana, que no solo marcan una separación neta respecto del kantismo, sino que permiten entender por qué Husserl relaciona estrictamente la donación con la dimensión intuitiva de la conciencia.⁴

2. La esencia intencional de la conciencia

Como es sabido, Husserl retoma de Brentano la tesis según la cual la esencia de la conciencia es la intencionalidad. «Cada conciencia es

³ El pensador que más se ha esforzado por determinar el significado de la donación en la fenomenología husserliana es Jean-Luc Marion (Marion, 1989 y 2015). Sus análisis, sin embargo, están claramente influenciados por la lectura de Heidegger y, sobre todo, por el llamado «segundo Heidegger». Nosotros, al contrario, intentaremos realizar una lectura más ceñida a la letra husserliana.

⁴ Para un cuadro general del pensamiento neokantiano, véase el interesante trabajo de Dufour, 2003.

“conciencia de”» (Hua XXV: 16),⁵ es decir, cada vivencia es esencialmente un «dirigirse a», un tender hacia lo otro de sí. No solo las vivencias propiamente cognoscitivas poseen esta característica, sino todas las vivencias como tales. La intencionalidad es la cualidad de la conciencia. Esto implica que el mundo, entendido como el *a qué* de la conciencia, es esencialmente determinado y forjado por la intencionalidad: «el mundo espaciotemporal entero [...] es un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia» (Hua III/1: 93). En estas afirmaciones se evidencia el planteamiento del idealismo fenomenológico para el cual el ámbito del ser —en la acepción común de *lo que es*— es la inmanencia a la conciencia. Sin embargo, a diferencia del idealismo de corte kantiano, la inmanencia es aquí de carácter intencional. Esto significa que en la conciencia, además de los actos y de su intrínseco significado (*cogitationes*), se halla también aquello a lo que ellos apuntan (*cogitata*). Mientras que los actos están contenidos en la conciencia representando aquel tipo de inmanencia que Husserl llama *ingrediente* [*Reel*], también aquello a lo que apuntan está contenido en ella, pero según un nuevo tipo de inmanencia: *inmanencia intencional*.

Estas afirmaciones trazan una primera diferencia fundamental con el neokantismo: en opinión de Rickert, la conciencia, interpretada en sentido estricto, es un ámbito del que no es posible afirmar nada, porque lo que en ella está contenido — es decir, el material representativo — está completamente mudo hasta que intervenga el juicio, el cual realiza la función *formativa*, es decir, propiamente cognoscitiva. El apoderamiento del objeto, el dirigirse a él en sentido estricto, es prerrogativa del juicio. La simple representación es un ámbito de completa pasividad donde el yo se limita a vivir [*erleben*] sin que nada le seado. Lo *dado*, de hecho, emerge solo gracias a la *categoría de la donación* en cuanto forma originaria dependiente de un *Sollen* transcendente. En consecuencia, para Rickert, la filosofía adquiere derecho de palabra no tanto a nivel de la conciencia [*Bewußtsein*], sino en el del conocimiento judicativo [*Gewusstsein*].

A diferencia de Husserl, para quien la conciencia es esencialmente un *dirigirse a*, en Rickert este elemento intencional se puede hallar solo a nivel

⁵Las obras de Husserl, salvo indicación contraria, serán citadas según el criterio convencional: la abreviatura de las obras completas («Hua»), seguido del volumen en números romanos y la página.

de la actividad judicial. Sin embargo, incluso aquí, la intencionalidad solo es derivada: la conciencia se *dirige a* no en virtud de sus actos o de su esencia, sino porque está guiada por una norma trascendente [*Sollen*]. Lo que *dirige teóricamente* la conciencia es el objeto del conocimiento — el *deber-ser* — : «Las representaciones permanecen siempre teóricamente indiferentes en cuanto meras representaciones. Al contrario, cuando queremos juzgar y cuando reflexionamos expresamente sobre el sentido del acto de juicio, aparece de inmediato una norma [*Sollen*] que nos proporciona una dirección teórica [*theoretischrichtunggebend*]» (Rickert, 1915: 206).

Si en el texto rickertiano queremos encontrar una primacía de la conciencia en la actividad cognoscitiva, es preciso dirigirnos no ya al ámbito teórico, sino al práctico. Para el neokantismo de Baden, uno de los presupuestos del conocimiento es, de hecho, el *querer la verdad*: este *tender práctico* es la *conditio sine qua non* del conocimiento teórico.

No la verdad, sino la *voluntad de la verdad* [*Wille zur Wahrheit*] es la clave de la serie de pensamientos teórico-cognoscitivos que se origina en el sujeto. Incluso el conocer viene sustentado por el querer. La voluntad racional o la «razón práctica» tiene la primacía (Rickert, 1915: 315).

Mientras que en Husserl la esencia del conocimiento es un *dirigirse* teórico-intencional, en Rickert este es originariamente práctico-volitivo y, solo secundariamente y en ámbito del juicio, teórico-intencional. El que mejor evidenció esto fue Heidegger: «Rickert [...] considera que la intencionalidad sería lo propio de la actuación de tipo judicial pero no de la representación. Dice: la representación no es conocimiento» (Heidegger, 1979:41).⁶

Puesto que el momento cognoscitivo equivale para Rickert al momento judicial, en su opinión, lo que precede a este no comprende nada, no aferra nada, no *da* nada. Pensar de forma diferente, es decir, conjeturando por ejemplo una intuición *donadora* capaz de captar cognoscitivamente la vinculación primigenia entre materia y forma, es decir, el *dato*, es para él una mistificación, un ver ultra teórico de corte místico, digno de

⁶Inmediatamente después, Heidegger explicita las razones de esta limitación: «Y llega a eso porque se aferra a dogmas como el de que el representar no posee en sí transcendencia alguna, no alcanza al objeto».

Angelus Silesius (Rickert, 1915:291-292). Según Rickert, el ámbito de la intuición no puede ser un ámbito cognoscitivo: en él no se trata de la verdad porque esta se reserva al juicio. La intuición es un simple testimonio, un simple aferrar, una rampa de lanzamiento para la teoría del conocimiento a la que le falta, sin embargo, el complemento de la lógica transcendental bajo la forma de la lógica del valor transcendental. Sin el análisis del sentido del juicio, y limitándose al análisis de los actos de conciencia, la fenomenología solo sería una psicología transcendental, útil para distinguir los actos entre ellos, pero sin posibilidad alguna de proporcionar soluciones al problema del conocimiento.⁷

Considerando el tipo de conciencia que Rickert pone en juego, las conclusiones que acabamos de citar representan una consecuencia inevitable. Husserl, por su parte, interpretando la esencia de la conciencia como intencionalidad, llegará a afirmaciones casi diametralmente contrarias. No solo rechaza y critica la tesis por la cual la verdad es dominio exclusivo del juicio;⁸ no solo asigna la primacía a la intuición frente al intelecto,⁹ sino que eleva esta última a *principium principiorum* de la fenomenología:

⁷ «Cuando Husserl afirma que también la psicología transcendental es una psicología, habría que añadir que incluso la fenomenología es una psicología transcendental y solo en cuanto tal, es decir por medio de una relación lógica con los valores, puede realizar algo» (Rickert, 1909: 227). La misma tesis se repite en Rickert, 1915: 303-304. Que la fenomenología husserliana solo constituya un punto de partida del análisis estrictamente filosófico es un punto de vista compartido también por Lask: «Yo no puedo considerarla [la fenomenología] como la *única* perspectiva de la filosofía científica. O, mejor dicho: si incluso fuera el único punto de partida, sin embargo sería simplemente un punto de *partida*» (Husserl, 1994: 34, carta de Lask a Husserl del 24 de diciembre de 1911). Lask fue el autor neokantiano que más se acercó al planteamiento fenomenológico de Husserl. A este respecto, véase Crowell, 2001; Schuhmann-Smith, 1993 y Vigo, 2008. Acerca de las importantes diferencias entre Lask y Rickert, además del célebre artículo de Lask sobre una posible primacía de la razón práctica (Lask, 2002), véase Malter, 1969.

⁸ «Estamos muy lejos de conceder que sea indudable la proposición con que empieza el argumento que toda verdad reside en el juicio» (Husserl, 1968, Band 1: 182).

⁹ «Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de intuición pura. *Intuitio sine comprehensione*. Nos viene, en efecto, a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber de entendimiento» (Hua II: 62).

Toda intuición *originariamente donadora* [*originär gebende*] es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en carne y hueso) [*leibhafte Wirklichkeit*] en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da [*als was es sich gibt*], pero también solo dentro de los límites en que se da (Hua III/1: 43-44).

Esta diferencia fundamental entre Rickert y Husserl a nivel de la constitución de la conciencia implica unas importantes consecuencias en la interpretación del dato y de la donación. Si, para la conciencia teórico-juzgante de Rickert, la donación es una categoría y el dato un «producto», una *con-formación* del material representativo mudo por medio de la forma de la donación, para la conciencia intencional de Husserl la donación «desciende» de la esfera categorial haciéndose presente ya a nivel intuitivo:

Una *conciencia donadora* [*gebendes Bewußtsein*] en el sentido pleno del término y una conciencia *intuitiva* [...] o una conciencia *clara* [...] son una misma cosa. Igualmente, *los grados de la donación* [*Stufen der Gegebenheit*], de lo intuitivo, de la claridad. El cero es la oscuridad, el uno es la plena claridad, lo plenamente intuitivo, la donación plena (Hua III/1: 126).

A diferencia de la actitud neokantiana, la actitud fenomenológica frente al conocimiento significa un ceñirse a la inmediatez del fenómeno, a lo que en él se manifiesta, al *dato* que en él se constituye. Solo un regreso a la evidencia — es decir, a una conciencia en su aferramiento primigenio del objeto — permite dar cuenta del fenómeno cognoscitivo. La alternativa es una filosofía que, en lugar de atenerse a los fenómenos, construye sus teorías *desde lo alto*. Buscar en el *Sollen* o en el *Wert* transcendentales la norma última del conocimiento, excluyendo del ámbito teórico-cognoscitivo la conciencia intuitiva, significa, para Husserl, perder la posibilidad de determinar de forma científica — es decir, según las cosas mismas — la diferencia entre un conocimiento verdadero y un conocimiento presuntivo. Que este sea el caso de Rickert queda claro en su traducción de la evidencia en un sentimiento, en un *index* inmanente de la norma transcendente. Para Husserl, solo recuperando el estatuto cognoscitivo de la intuición es posible volver a hablar de evidencia, fieles a «una ciencia radical que comience desde abajo, que se base en fundamentos seguros y progrese de acuerdo con métodos muy estrictos» (Hua XXV: 337).

3. Evidencia como cumplimiento y la constitución de lo dado

«A donde alcanza la evidencia efectiva, alcanza el darse algo [*soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*]» (Hua II: 73). Este lema confirma que, en la fenomenología husserliana, el problema de la evidencia se relaciona con la intuición y, por tanto, con la donación. También para Husserl la evidencia es una vivencia pero, a diferencia de Rickert, esta no es un sentimiento, es decir, algo en último término relativo y subjetivo, sino una coincidencia, un cumplimiento [*Erfüllung*] entre un dirigirse significativo de la conciencia a algo y una intuición que *da* este algo de forma adecuada a la intención de este. Cuando, por ejemplo, me dirijo perceptivamente al libro con la portada amarilla que está encima de mi escritorio, miento que también es amarilla la contraportada que actualmente no percibo. Si cojo el libro y le doy la vuelta, el color amarillo de la parte trasera se me presenta directamente de forma intuitiva, de modo que experimento con evidencia la coincidencia entre lo que he significado y lo que se me ofrece. Esta dinámica, que en Husserl permanece completamente a nivel pre categorial, en Rickert implica de antemano la determinación de la categoría de donación, es decir, la actividad sintético-intelectual que une esta última al contenido irracional de la representación. Mientras que en Husserl la evidencia «es la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma» (Husserl, 1968, Band 1:190-191), en Rickert es el sentimiento de la correspondencia entre lo que afirma mi juicio y el *Wert* transcendente.

El tipo de evidencia, y con ello el tipo de cumplimiento, varía según los actos (*noesis*): no es lo mismo percibir que imaginar o recordar. Husserl habla entonces de diferentes grados de evidencia, pasando de un mínimo, de un grado cero de evidencia —que coincide con un conocimiento no-intuitivo, es decir, puramente significativo—, hasta un grado máximo de evidencia, donde entre intención e intuición no solo no hay resto, sino que la intuición actual no implica otra remisión intencional. Esto significa que los grados de evidencia dependen prevalentemente del tipo de intuición en que está en juego que, por su parte, implica diferentes cualidades de la donación: absoluta, originaria, pura, adecuada, inadecuada, apodíctica, asertoria. Por otra parte, tendremos las donaciones en sentido inauténtico,

las casi-donaciones e incluso las no-donaciones. Caso aparte, como veremos, constituyen las pre donaciones.

Antes de proceder a un análisis de los principales tipos de donación, es fundamental precisar qué significa la correlación noético-noemática y, específicamente, el problema de la constitución del noema en el pensamiento husserliano. Esto permitirá evitar un error en el que suele incurrirse cuando se habla de *dato*, es decir, percibir un cierto eco realista ahí donde Husserl habla de dato y de *donación*. De hecho, estos términos, en el uso común del lenguaje, se refieren a algo últimamente independiente respecto al sujeto, algo que el yo se limita a acoger y que solo en segunda instancia podrá interpretar. Husserl, al contrario, afirma que lo percibido, lo recordado, lo imaginado, depende, por lo que corresponde a su posición, del acto de conciencia: lo constituye y lo conforma en su estructura. Esto significa, por ejemplo, que el *dato* perceptivo, el noema perceptivo, es decir, algo realmente existente [*wirklich daseiend*],¹⁰ no es el fruto de una *cogitatio* indiferenciada que captaría lo que *de por sí* ya nos es dado realmente, sino, al contrario, *solo* puede ser el fruto de una *cogitatio* perceptiva. Algo puede darse a la conciencia como real solo en el fenómeno de la percepción, en correspondencia a una noesis perceptiva: «Lo dado [*Gegebene*] en esta dirección de la mirada sin duda es, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente *no-independiente*» (Hua III/1: 206).

Lo dicho acerca de la percepción puede aplicarse a cualquier tipo de acto. Descubrimos entonces que lo universal solo se constituye en una conciencia de lo universal; que el tiempo solo se presenta en virtud de la percepción y de la retención; que la esencia singular solo está constituida en virtud de actos que se abstraen de la posición de existencia, como por ejemplo la fantasía, etc. Por lo que corresponde al dato, es decir, al polo noemático del acto cognoscitivo, es evidente que solo se constituye en correlación con una noesis, y que su carácter específico está determinado por esta:

Los datos inmanentes [*immanente Gegebenheiten*] no están simplemente en la conciencia, como en una caja [...], sino que se exponen cada vez en algo así como «fenómenos»; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni

¹⁰ «Percepción, en el sentido normal de la palabra, no quiere decir solo que alguna cosa aparece en carne y hueso al yo, sino que el yo se *percata* de la cosa que aparece, la aprende, la pone como realmente existente [*wirklich daseiend*]» (Hua III/1: 230).

contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que, en su mutable y notabilísima estructura, en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama *donación* [Gegebenheit] (Hua II: 71).

Al lado de la *donación*, además de intuición y evidencia, es preciso entonces considerar la *constitución*. Para el idealismo transcendental no tiene sentido hablar de datos que existen realmente y que la conciencia se limita a captar. Tanto Rickert como Husserl afirman que lo *dado* es algo *constituido*. Sin embargo, si para Rickert el momento constitutivo es exclusivamente de carácter categorial y se refiere a una conciencia judicial, para Husserl lo *dado* es constituido a nivel pre-categorial en virtud de una conciencia intencional. A este respecto resultan muy claras las palabras que Husserl escribió en su *Curso de ideas de las lecciones*: «El “serdadas las cosas” [Gegebensein der Sachen] es exhibirse (ser representadas) de tal y tal modo en tales fenómenos [...]. Las cosas son y están dadas en sí mismas en el fenómeno y merced al fenómeno» (Hua II: 12).

4. Ampliación del campo de la donación a lo categorial

En la *Crítica de la razón pura*, Kant repite muy a menudo que la intuición humana solo es de carácter sensible y que «no sabemos nada» de una intuición categorial. Esto implica necesariamente que el campo de lo que puede ser *dado* se reduce a las formas sensibles de espacio y tiempo, es decir, a lo que se hace presente por medio de la sensibilidad. El campo de la manifestatividad, de la donación, se limita a lo que existe [*wirklich daseiend*]. El ser kantiano se reduce a la existencia que se puede atestiguar empíricamente, a lo que esóticamente *dado* de forma inmediata, sensible. La donación kantiana está reducida, es un campo *rebajado*. Desde el punto de vista del ser, es decir, de la ontología, podríamos arriesgar la siguiente afirmación: una donación rebajada, una obviedad óptica, implica una ontología de la miseria en la que el único modo de ser es el de la existencia factual. Posteriormente, esta limitación kantiana de la intuición se repitió y aceptó en todo el neokantismo.

Husserl, en su sexta «Investigación Lógica», rompe este límite ampliando el campo de la intuición, es decir, la esfera de la donación, más allá de la sensibilidad. El ser, por lo tanto, reconquista espesor, es devuelto

a la donación después de su reducción kantiana a la simple existencia. Cuando afirmamos «la portada es amarilla» no solo mentamos los significados de los elementos sustanciales «portada» y «amarilla», sino también la forma integrativa «ser». Sin embargo, cuando nos dirigimos perceptivamente al libro, es evidente que tenemos una intuición sensible (percepción) de la portada y una intuición sensible (percepción) del color, pero también es evidente que no percibimos el *ser*-coloreado de la portada:

Una significación como la de la palabra *ser* no encuentra un posible *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible así entendida, ni, por consiguiente, en la de la *intuición sensible* en general [...]; por ende, tampoco encuentra cumplimiento posible en los actos de semejante percepción (Husserl, 1968, Band 2/II:138).

Puesto que no percibimos sensiblemente el *ser*, la única vía parece consistir —y de hecho ha consistido históricamente— en determinar el *ser* como el fruto de la reflexión sobre el juicio. Husserl, sin embargo, pone de manifiesto de forma clara que la reflexión es aquella operación específica con la que pasamos del intencionar el contenido del acto al intencionar el acto mismo, la vivencia. Por ejemplo, en la reflexión sobre el acto perceptivo, pasamos de tener ante los ojos lo percibido al mentar el percibir mismo (Hua III/1: 145). La reflexión sobre el juicio «la portada es amarilla» no implica el apoderamiento del *ser*, sino el dirigir la atención al acto judicativo y a sus partes ingredientes. Es evidente que el *ser* no es una parte ingrediente del juicio.

Atenerse a las cosas mismas sin aplicar teorías desde arriba significa reconocer que, cuando percibo «la portada amarilla», lo que me es inmediatamente *dado*, lo que inmediatamente intuyo y se me manifiesta es «la portada es amarilla»: «El objeto con estas formas categoriales no es meramente mentado [...], sino que nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, no es meramente mentado, sino *intuido* o *percibido*» (Husserl, 1968, Band 2/II:143). No solo los elementos sustanciales, sino también las formas integrativas, *sondadas*. Mejor dicho, los elementos sustanciales, en sus formas integrativas, nos *sondados en sí mismos* [*selbst gegeben*], es decir *efectivamente* [*wirklich*] y, según lo dicho antes acerca de la correlación noético-noemática, sabemos que la única noesis que rige la efectividad es la percepción. Por eso, Husserl afirma: « ¿Cómo denominaríamos su actual “ser dado” [*Gegebensein*], o su

aparecer como “dado” [*als gegeben*], si nos estuviese vedada la palabra *percepción?*» (Husserl, 1968, Band 2/II: 143).

Con la intuición categorial se producelo que para Kant era impensable: una superposición entre categorías e intuición. O mejor, una ampliación de la intuición a lo categorial, una ampliación de la estética (del momento intuitivo) a la lógica (el momento intelectual). La fenomenología, en cuanto ciencia desde abajo, concibe lo *a priori* no ya como una forma del *dato*, sino como un *dato* en sí. Afirma Heidegger al respecto:

La expresión *intuición categorial* quiere decir propiamente que la categoría es más que forma. En efecto, «intuición categorial» significa, en sentido estricto, una intuición que permite avistar una categoría, o bien una intuición (un ser-presente para) que está *dirigida* de modo inmediato *hacia* una categoría. Con la expresión *intuición categorial* Husserl logra pensar lo categorial como algo *dado* [*als Gegebenes*] (Heidegger, 1986:375).

5. Conclusión: los grados de donación

A raíz de lo que hemos explicado hasta ahora es posible comprender la vinculación que Husserl establece entre la *donación*, la constitución de los diferentes actos intencionales y el cumplimiento intuitivo al que estos últimos están sujetos, es decir, el grado de evidencia. Cuanto más completo sea el cumplimiento, más claro y evidente será el ofrecimiento del *dato* por parte de la conciencia intuitiva.

Entre los diferentes grados de *donación*, el de máxima donación — el *dato absoluto* — ejerce un papel fundamental. No solo es algo último [*ein Letztes*] más allá del cual no es posible remontar, sino que además constituye la norma suprema con la que evaluar todos los grados inferiores de donación y la clave para la solución del problema de la teoría del conocimiento: «Este problema solo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto, que es, como tal, norma suprema» (Hua II: 76). Aclarar cuáles son sus características significa, en consecuencia, determinar comparativamente los diferentes grados de donación.

Husserl define el grado sumo como donación absoluta [*absolute Gegebenheit*] o, con una expresión todavía más fuerte, autodonación en sentido absoluto [*Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*]. A esta donación perfecta corresponde un grado sumo de evidencia que asume las características de la inmediatez, de la adecuación y de la apodicticidad.

Para Husserl, la inmediatez de la evidencia constituye «la fuente primitiva de toda legitimidad» (Hua III/1: 293). Esta se contrapone a la mediación del conocer, es decir, a la referencia indirecta al *dato*. Esto significa que de la donación absoluta se excluyen los noemas correspondientes a actos como, por ejemplo, recordar o la conciencia de imagen. La percepción, al contrario, es un ejemplo emblemático de intuición inmediatamente donadora. Lo mismo puede decirse sobre los juicios, como el que explicita el principio de no-contradicción, o el juicio hipotético que afirma que, «si algo es rojo, entonces es extenso». Estos aparecen en sus perfectas evidencias sin la necesidad de ningún *dé tour* que pase previamente por otros actos, por otras posiciones de objetos o por otros principios supuestamente más generales y fundacionales.

Por *donación* (o evidencia) adecuada nos referimos al cumplimiento intuitivo *perfecto* de la intención. Cumplimiento perfecto no solo significa la adecuación *en el ahora* entre lo que está significado y lo que es dado, sino una adecuación sin restos posibles, es decir, sin nuevas remisiones significadoras fundadas en el cumplimiento intuitivo. Esto significa, inevitablemente, que todas las *donaciones* del mundo empírico (del mundo «exterior») no pueden ser adecuadas por esencia: «Por principio, una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido, puede aparecer solo *inadecuadamente* en un aparecer cerrado» (Hua III/1: 286). De ellas, de hecho, no puede haber una intuición completa y actual de todas las partes constituyentes: cuando capto como presente en carne y hueso [*leibhaftig*] la portada de mi libro, la contraportada solo está intencionada, y viceversa. La donación adecuada es entonces una prerrogativa de la percepción «interior», de lo que es inmanente a la conciencia.¹¹

Por último, a la donación absoluta le corresponde una evidencia apodíctica. Entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica no hay una perfecta coincidencia: a pesar de que toda evidencia apodíctica es adecuada, no toda evidencia adecuada es apodíctica. La apodicticidad de algo *dado*, ofrecido intuitivamente, significa su imposibilidad *esencial* de ser diferente de lo que es. Esta característica solo corresponde a las idealidades

¹¹ «Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en carne y hueso. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en carne y hueso en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir» (Husserl, 1968, Band 2/I: 355).

puras, es decir, no empíricas. De hecho, toda donación empírica individual podría ser diferente de lo que es, o incluso no-ser, sin que esto implique una contradicción,¹² pero no se puede decir lo mismo de las necesidades *a priori* o ideales. Nos podemos imaginar un mundo posible en el que no valga la necesidad de la ley natural $F=ma$, pero incluso en este mundo tendrá que valer la ley ideal según la cual «una parte no es más grande que el todo que la contiene». Afirma Husserl: «Esta necesidad es dada, por esencia, en la conciencia de la *evidencia apodíctica*» (Husserl, 1968, Band 2/I: 239).¹³

Si de la donación absoluta sustraemos las tres características que la definen, obtendremos, paso a paso, una disminución del grado de evidencia y, por tanto, una disminución del grado de donación. Tendremos entonces donación asertoria (es decir, no apodíctica), donación inadecuada y donación mediada. Husserl también utiliza a veces otros términos que se pueden dirigir a los que acabamos de citar: donación pura coincide, por ejemplo, con donación apodíctica; donación impura con donación asertoria, etc.

Un caso muy particular y, en opinión de Husserl, muy complicado es lo que es *dado* de forma puramente simbólica. Hasta ahora hemos relacionado donación y cumplimiento intuitivo. Sin embargo, en el curso de 1907, esta equiparación parece interrumpida en algunas circunstancias. Pensemos en los casos del absurdo o del contrasentido, como por ejemplo «un cuadrado circular» (Husserl, 1968, Band 2/I: 326-328). En este caso, a nuestra significación no le corresponde una intuición, porque entre las figuras geométricas cuadrado y círculo hay una incompatibilidad material. Nuestro pensamiento es entonces puramente simbólico, lo que, sin embargo, no implica que no tenga un objeto intencional. De hecho, no es lo mismo afirmar «cuadrado circular» (contrasentido) o «el que covfefe o» (sin sentido). Husserl, por tanto, se pregunta si en estos casos también es posible hablar de *donación*. Aunque inicialmente afirma que «en cierto

¹² Esta misma tesis se encuentra, entre otros, en Kant: «En efecto, no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción» (KrV, A595/B 623).

¹³ El idealismo fenomenológico de Husserl define la apodicticidad como la necesidad ideal objetiva del no-poder-pensar de forma diferente. Como aclarado en una nota añadida a la frase que acabamos de citar, esto supone una «conversión ontológica de la idea de evidencia en la idea de una pura legalidad esencial».

modo, también es “dado” [“gegeben”] elcontrasentido, lo completamente absurdo», poco después, precisa que «en modo alguno se debe decir que esos datos aducidos en la última enumeración sean datos efectivos en sentido auténtico [*wirkliche Gegebenheiten im echten Sinnesind*]» (Hua II: 73).

En consecuencia, por lo que concierne a los pensamientos a los que no corresponde intuición alguna (intenciones vacías), Husserl afirma que el término *donación* no es adecuado, no se utilizaría de forma adecuada, dando a entender que de *datos* podemos hablar con propiedad solo ahí donde hay un mínimo de evidencia, es decir, de cumplimiento intuitivo. Justo después añade la frase que ya hemos citado: «*soweitwirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*». Husserl se refiere aquí a la evidencia en sentido amplio, es decir, a un mínimo, a un *incipit* de intuición. El mentar vacío significa entonces *algo*, pero este algo no es propiamente *dado*.

Bajando por la escalera de los grados de evidencia, hemos llegado al límite de la donación. Más allá de este límite encontramos lo que Husserl define como casi-donaciones [*Quasi-gegebenheiten*] (Hua II: 45) o, de manera más precisa, no-donaciones [*Nicht-gegebenheiten*] (Hua II: 45-46). Se trata del ámbito de la transcendencia intencional, lo que, por medio de la operación de la reducción, está puesto entre paréntesis, lo que no es contenido ingrediente ni contenido intencional (noema). La reducción transcendental es la operación con la que el fenomenólogo accede a la esfera de la «conciencia pura en su absoluto ser propio» (Hua III/1: 94), es decir, al campo de evidencia, al campo de la donación:

La reducción fenomenológica significa [...] la restricción a la esfera de las *puras autodonaciones* [*der reinen Selbstgegebenheiten*] [...] a la esfera de lo que es dado y auto dado en sentido estricto [*gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn*] exactamente en el sentido en que está mentado, de tal modo que nada de lo mentado deja de ser dado. En resumen: restricción a la esfera de la pura evidencia (Hua II: 60-61).

Por lo tanto, el ser transcendente en sentido fenomenológico, es decir, el mundo y los entes del mundo como los concebimos ordinariamente, es lo que para el fenomenólogo *no es dado* y que tiene que ser *reducido* a un noema intencional.

A propósito de lo *no-dado*, es interesante hacer una comparación con Rickert. En primer lugar, recordamos que el *a qué* de la *donación* o *no-donación* no es para el neokantiano la conciencia *simpliciter*, sino la

conciencia cognoscente-juzgante. En segundo lugar, el *Nicht-Gegebene* coincide con el *Wert-Sollen* transcendente, es decir, con lo que no es un contenido ingrediente del acto de juicio, sino que es determinante por su sentido (respectivamente objetivo y subjetivo). Entonces, mientras que en Husserl lo *no-dado* está suspendido por la *epoché* y no está incluido como objeto temático en la actitud fenomenológica, en Rickert constituye el momento fundamental de la *Erkenntnistheorie*, el objeto y la norma del conocimiento, lo que confiere objetividad al juicio subjetivo. Al contrario: lo que en Husserl constituye la evidencia plena, el momento de máxima objetividad del conocer, es decir, la *donación absoluta*, es interpretado por Rickert como un ámbito de pura pasividad respecto del que no hay conocimiento alguno. Si para Rickert la conciencia cognoscente es *in primis* y originariamente la conciencia juzgante, para Husserl solo es *un* tipo de conciencia cognoscente y, sin duda, no la originaria. Como afirma el principio de todos los principios, este papel pertenece a la intuición.¹⁴

Estas divergencias tienen un reflejo significativo en la interpretación kantiana de la diferencia entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. Rickert — y muchos neokantianos — elimina esta distinción, reduciendo los primeros a los segundos. Husserl, al contrario, por medio de la reducción, suspende la validez objetiva que corresponde a los juicios de experiencia, privilegiando la verdad «subjetiva» del flujo de conciencia. En términos fenomenológicos, esto no significa una opción subjetivista, sino el esfuerzo de devolver a la simple intuición su papel fundamental en la teoría del conocimiento. Como recordábamos más arriba, Husserl quiere devolver a la *estética* kantiana — es decir, al campo originario de la intuición y, por tanto, de la *donación* — lo que la *lógica* le sustrajo:

Para nosotros no se trata de, por una parte [*juicios de percepción*], juicios solo subjetivamente válidos que están limitados en su validez al sujeto empírico, y, por otra [*juicios de experiencia*], juicios objetivamente válidos, a saber, válidos para todo sujeto en general; pues hemos desconectado el sujeto empírico, y la

¹⁴ Husserl, a diferencia del neokantismo, libera la conciencia posicional de la primacía absoluta de los actos judicativos: «La designación de todos los actos ponentes como juicios tiende a encubrir la esencial diferencia que separa los actos nominales de los proposicionales» (Husserl, 1968, Band 2/I: 492). O también: «Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio, o por medio de los “actos de pensamiento” entretejidos en la unidad del juicio» (Husserl, 1968, Band 2/II: 21).

apercepción trascendental, la conciencia en general, recibirá pronto, para nosotros, un sentido completamente distinto y nada misterioso (Hua II: 48).

Este sentido completamente diferente es determinado por la intencionalidad. Si todo acto es intencional (y no solo los juicios, como pensaba Rickert), es inevitable que la esfera del significado se amplíe a todos los actos, a la totalidad de la conciencia trascendental:

Es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos [*significar y significación [Bedeutung und Bedeutung]*], con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese estos o no entretreídos con actos de expresión (Hua III/1: 256).¹⁵

Lo dicho acerca de lo *no-dado* necesita de una aclaración importante. Aunque en los textos que hemos analizado el ámbito de estudio de la fenomenología parece reducido a la esfera de la donación, y lo *no-dado* parece coincidir con lo que la *epoché* pone entre paréntesis, es preciso recordar que el escenario se modifica cuando Husserl empieza desarrollar su filosofía en términos genéticos. La fenomenología genética consiste en un análisis fenomenológico de lo que precede a la esfera de la actividad de conciencia y que, sin embargo, tiene que ser tematizado si se quiere comprender la génesis del sentido de los diferentes actos. En cierto sentido, podríamos decir que la fenomenología genética consiste en un estudio de lo que precede a la donación, sin serdadoa su vez. Uno de los objetos de estudio de este «nuevo» planteamiento será lo que el primer volumen de *Ideas* llama la *ὕλη sensorial*, es decir, los *data sensibles* que constituyen el compuesto efectivo de la vivencia. Las sensaciones, asumidas de por sí, no son intencionales,¹⁶ y, por tanto, no pueden considerarse *datos* en sentido

¹⁵ Esta ampliación del ámbito de aplicación del *significado*, así como la asunción — estrictamente relacionada con ella — de los términos *Sinn* y *Bedeutung* como sinónimos, es claramente antitética respecto del planteamiento neokantiano, y especialmente rickertiano, del problema gnoseológico. Acerca de la equivalencia entre *sentido* y *significado* en Husserl, véase Husserl, 1968, Band 2/I: 52. Para su diferencia con Rickert, véase Rickert, 1909: 200 y Rickert 1915: 260.

¹⁶ «Fácilmente se ve, pues, que *no todo ingrediente* de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter fundamental de la intencionalidad*, o sea, la propiedad de ser “conciencia de algo”. Esto concierne, por ejemplo, a todos

auténtico. Las sensaciones son solo uno de los diferentes ámbitos «más allá de la donación» a los que la fenomenología genética dirigirá su atención. Esto significa que la *donación* solo marca el límite de cierta fenomenología, pero no necesariamente de la fenomenología *tout court*.

Bibliografía

- CROWELL, S.G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Illinois: Northwestern University Press.
- DUFOUR, E. (2003). *Les néokantiens. Valeur et vérité*. París: Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20, Fráncfort del Meno: Klostermann.
- (1986). «Seminar in Zähringen (1973)», en *Seminare*. Gesamtausgabe 15, Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HUSSERL, E. (1968). *Logische Untersuchungen*. Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, Tubinga: Max Niemeyer.
- (1968). *Logische Untersuchungen*. Band 2/I, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tubinga: Max Niemeyer.
 - (1968). *Logische Untersuchungen*. Band 2/II, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tubinga: Max Niemeyer.
 - (1973). *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II, La Haya: Martinus Nijhoff.
 - (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III/1, La Haya: Martinus Nijhoff.
 - (1987). «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV, Dordrecht-Boston-Lancaster: Martinus Nijhoff.
 - (1994). *Briefwechsel*. Band III/5, *Die Neukantianer*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LASK, E. (2002). «Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?», en *Sämtliche Werke*, Band 1. Jena: Dietrich Schönlank Reprintverlag, 295-302.

los *datos de sensación*» (Hua III/1: 65). Ya en las *Investigaciones lógicas*, Husserl aludió de pasada a los datos sensibles y a la ausencia, en este caso, de análisis intencional: «las sensaciones y sus complejiones revelan que no todas las vivencias son intencionales» (Husserl, 1968, Band 2/I:369); «los *contenidos verdaderamente inmanentes*, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales* [...]. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas» (Husserl, 1968, Band 2/I: 374). Otras referencias a las sensaciones se pueden encontrar en Husserl, 1968, Band 2/I: 385; Hua III/1: 75 y 172-173.

- MALTER, R. (1969). «Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n.º 23, 86-97.
- MARION, J.-L. (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF: París.
- (2015). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. París: Vrin.
- RICKERT, H. (1909). «Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik», *Kant-Studien*, n.º 14, 169-228.
- (1915). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- SCHUHMAN, K. y SMITH, B. (1993). «Two Idealisms: Lask and Husserl», *Kant-Studien*, n.º 84, 448-466.
- VIGO, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

TRANZENDENTALISMUS UND EMPIRISMUS – EDMUND HUSSERLS ÜBERLEGUNGEN IN „ERFAHRUNG UND URTEIL“¹

Magdalena GILICKA²

Abstract: *The article aims to show the specifics of the phenomenological method of Edmund Husserl. Based on its key issues: the constitution, transcendence, transcendentalism and empiricism. Focusing on Husserl's considerations that make up the work *Erfahrung und Urteil*, I present how passive empirical types are constituted in passivity and what is the level of this constitution in regard to the constitution of the essentially general objectivity.*

Keywords: *constitution, Husserl, empiricism, transcendence.*

Edmund Husserls (1859-1938) Überlegungen am Ende von *Erfahrung und Urteil*³ beziehen sich hauptsächlich auf die Begriffe: Explikation, Assoziation und Typisierung. Sie werden die Basis für unsere Analysen sein. Diese, sonst nicht einfachen Überlegungen betreffen den Alltag. Mit diesem Artikel soll gezeigt werden, dass Husserl Transzendentalismus nicht von der, sinnlich äußerlichen Welt herkommt. Andererseits aber ist das konstituierende Bewusstsein nicht völlig von den epistemischen Ergebnissen der äußeren Wahrnehmung abgeschnitten. Ich will zeigen, dass beide Sphären: die der Transzendenz und die der Immanenz konstitutiv miteinander kooperieren. Der Empirismus in der Phänomenologie muss richtig verstanden werden. Die Methode, welche der britische Empirismus bietet, ist für Husserl in ihrer radikalen Form inakzeptabel - der Philosoph geht weiter. Es zählt nicht der ontische Status des gemeinten Gegenstandes, sondern der Prozess seiner Konstitution, die

¹ Der Artikel zeigt, wie die Annahmen von Husserls Phänomenologie dem Kant'schen Phänomenalismus naheliegen. Beide versuchten den Transzendentalismus mit dem Empirismus zu versöhnen. Die von ihnen gewählten Mitteln waren jedoch grundlegend anders.

² "Adam Mickiewicz" University in Poznań, Poland.

³ *Erfahrung und Urteil* ist ein Werk, das nach dem Tod von Edmund Husserl veröffentlicht wurde. Es enthält hauptsächlich die nach 1919 geschriebene Texte.

sich auf die wesentliche Anschauung bezieht. Ich will demnach zeigen, dass die transzendenten Gegenstände in dem empirischen Sinne auch an der Konstitution der Allgemeinheiten (der Begriffe) teilnehmen. Ich werde bestimmte Ebenen der Konstitution vorstellen, die für ein bestimmtes Stadium spezifisch sind.

Ich denke, dass die Zeit nach den *Ideen*, in denen Husserl seine transzendental-phänomenologische Flügel entwickelte, seinen Denk- und Schreibstil veränderte. Der Schöpfer der Phänomenologie ist sensibler geworden für das, was sich im einfachen Alltag vor-gibt. Der Radikalismus des Bewusstseins in Bezug auf die empirische Transzendenz (im Sinne der Realität) wurde jedoch beibehalten. Ich beginne meine Analyse mit § 82: *Die empirischen Allgemeinheiten und ihr Umfang. Die Idealität des Begriffs, und genauer mit den Worten von Husserl:*

Die Idealität des Allgemeinen darf trotz aller platonisierenden Wendungen, mit denen wir ihr Verhältnis zum Einzelnen beschrieben haben, nicht so verstanden werden, als ob es sich dabei um ein zu allem Subjektiven bezugsloses An-sich-sein handelte. [...] Alle Begriffe des natürlichen Lebens führen, unbeschadet ihrer Idealität, die Mitsetzung einer empirischen Sphäre mit sich, in der sie die Stätte ihrer möglichen Verwirklichung in Einzelheiten haben. (...) Diese realen Möglichkeiten, die zum Umfang der empirischen Begriffe gehören, sind nicht zu verwechseln mit den reinen Möglichkeiten, auf die sich die reinen Allgemeinheiten beziehen.⁴

Die Begriffe, die Husserl als „allgemeine Gegenständlichkeiten“ bezeichnet, hängen von der Assoziation ab, deren Aktivität auf einer synthetischen Verbindung „des Gleichen mit dem Gleichen“ beruht, das alles Sein als Alles umfasst, was bereits wesentlich konstituiert wurde – sowohl im Hinblick auf das aktische Bewusstsein als auch auf alle Formen des Bewusstseins von Nicht-Akten. Die Synthese der Einheitlichkeit, die sich auf habituelle Sedimente der Apperzeption beziehen, können auch auf Objekte äußerer Erfahrung zielen. Die letzteren werden dann zu Elementen in Vergleichsoperationen. Dann fallen auch diese äußeren Transzendenzen unter die Identifizierungsprozesse eidetischer Anschauungen. Sie

⁴ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearbeitet und herausgegeben Ludwig Landgrebe, ACADEMIA/VERLAGSBUCHHANDLUNG, PRAG 1939, 397-398.

beteiligen sich damit an der Konstitution von Begriffen; mit anderen Worten: sie ziehen dazu hoch, was allgemein ist.⁵

Der Begriff selbst, als etwas ideales, muss nicht mit der Notwendigkeit der Existenz einer realen Transzendenz im Sinne der empirischen Realität begründet werden; er kann sich aber auch auf die Fantasie beziehen, die ohne eine Aktualität ist. „Die Einzelheiten“ als Teile des Gegenstandes, auf der Grundlage welches der Begriff assoziativ gebildet wird, müssen nicht real existieren. Die Tatsache ihres tatsächlichen Nicht-Seins berührt nicht die Abwertung eines konstituierten rein idealen Wesens. Sie sind in dieser Hinsicht 'reine Möglichkeiten'. Dies widerspricht jedoch nicht einem solchen Verhältnis von Begriffen auf diesem Gebiet zur Transzendenz, in der das ideale Sein „[...] kann aber andererseits im Rahmen der erfahrenen Wirklichkeit auch verwirklichter Begriff wirklicher Einzelheiten sein“.⁶

Husserl nimmt zwei Aspekte des Konstitutionbegriffs auf, die den zwei Ansätzen eines idealen Seins entsprechen: „das Sein von reinen Möglichkeiten“ und „das reine Sein des Allgemeinen“.⁷ Beide Formen stehen in einer wechselseitigen Beziehung. Diese reinen Möglichkeiten haben eine fundamentale Funktion in Bezug auf die Konstitution eines idealen Seins. Sie zeichnen sich auch durch innere Unzählbarkeit aus – sie sind unbegrenzte Basis für Prozesse von ideierenden Abstraktion. Basierend auf den obigen Überlegungen können wir nicht zwei Ebenen der Allgemeinheit mischen: die wirklichen Allgemeinheiten und die reinen Begriffe. Der Schöpfer der Phänomenologie betont diesen Unterschied. Gleichzeitig zeigt er, dass sie sich funktional ergänzen: „Andererseits lassen sich Begriffe, wenn sie ursprünglich auf Grund der Erfahrung als wirkliche Allgemeinheiten gebildet waren, jederzeit als reine Begriffe fassen“.⁸ Und das Umgekehrte kann eintreten: die Begriffe, die nicht aus der Erfahrung *hier und jetzt* stammen, aber im Akt des Phantasierens - auf der Grundlage der Gegenüberstellung von 'reinen' Potenzialität, können auf dem Boden 'wirklichen Einheitlichkeiten' bewegt werden.

Diese reinen Möglichkeiten werden durch die Vergleichsmethode erhalten und präsentieren sich bewusst als *Sein*. Es gibt intentional eine Transformation, in welcher das, was als reine, seiende „Möglichkeit“

⁵ *Ibidem*, 385-387.

⁶ *Ibidem*, 396f.

⁷ *Ibidem*, 397.

⁸ *Idem*.

gegeben ist und „[...] *intentional in sich schließt eine mögliche Gleichheit der möglichen Wirklichkeiten und ein mögliches Allgemeines, an dem sie möglichen Anteil haben*“.⁹

Husserl macht es klar, dass er die unabhängige platonische Transzendenz dessen, was in seiner Idealität allgemein ist, nicht akzeptiert. Er ist weit weg von Platon, als auch von Kant und seinem epistemisch unzugänglichen Noumenon; das, was allgemein ist, präsentiert sich ursprünglich und selbstvorhanden. Jede Allgemeinheit ist konstituiert in den Leistungen des Bewusstseins, angegeben als „schöpferische“ und „erzeugende“ „Spontaneität“. Diese Allgemeinheit ist „Konstituiert-sein“ in den Verläufen dieser Spontanität. Es gibt keine Möglichkeit, glaubt Husserl, dass die Idealität der Allgemeinheit nicht in diesem, was natürlich, empirisch, alltäglich sich 'mit-setzte'. Reine Allgemeinheiten werden in der realen Realität aktiviert, in jedem ihrer Nuancen.

Wir sehen aus den obigen Reflexionen, dass Husserls Überlegungen in der empirischen Sphäre verwurzelt sind: das, was transzendent im weltlichen Sinne ist, bindet sich mit diesem, was allgemein ist – Immanenz und Transzendenz durchdringen sich gegenseitig. Die folgenden Überlegungen betreffen die Frage der Allgemeinheit im empirisch-typischen Sinne, mit welchem sich passive Vorkonstitutionsprozesse binden. An dieser Stelle sollte kurz auf das Konzept der Typisierung aus der Zeit der *Cartesianischen Meditation* erwähnt werden. Dieses Konzept ist später als jenes aus *Erfahrung und Urteil*. Wir werden diese Konzepte, trotz ihrer Ähnlichkeit im Namen, nicht vergleichen, weil sie sich auf andere Identitätsbereiche beziehen. Spätere Überlegungen betonen transzendente Analysen innerhalb der Konstitution, gemacht durch das transzendente Ego – sie beziehen sich auf den jeweiligen intendierten Gegenstand, dessen Identität durch typische Strukturen eingekreister Bewusstseinsmodi garantiert wird. Wir werden gleich sehen, dass Husserls frühere Überlegungen eine andere Ausrichtung haben. Der Schöpfer der Phänomenologie will verstehen oder entdecken, auf welche Weise die empirischen Begriffe - sowohl jene, die uns graue Tage, als auch diese, welche die Welt der Wissenschaft erfüllen - auf der Grundlage einer passiven Vorkonstitution konstituiert sind.

Wie Husserl im § 81. a) *Die assoziative Synthesis des Gleichen mit dem Gleichen als Grund der Abhebung des Allgemeinen* schreibt, wird uns die

⁹ *Idem.*

Beschränkung der Analyse auf empirische Typen noch nicht zeigen, wie sich ursprüngliche Das, was allgemein ist, konstituiert. Wir sollten dies jedes Mal deutlich betonen, dass die empirische Transzendenz nicht die einzig gültige Rechtfertigung für die Konstitution der Allgemeinheit sein kann. Die wesentliche Anwesenheit muss nicht jedes Mal bei der Voraussetzung synthetischer Prozesse auf der Grundlage der Einheitlichkeit auftreten, die das Ergebnis der vereinheitlichenden, assoziativen Behandlungen sind.

Edmund Husserl erklärt weiter:

Assoziative Gleichheitsbeziehungen bestehen ja auch zwischen dem in einer gegenwärtigen Wahrnehmung Selbstgegebenen und mehr oder minder dunkel Erinnertem, und sie begründen die typischen Bekanntheitscharaktere, durch die die empirischen Typen vorkonstituiert sind.¹⁰

Zugegeben, diese Wörter zeigen, wie sich empirische Typen auf der Basis von assoziativen Synthesen vorkonstituieren, aber es muss betont werden, dass die Gegenstände, die auf ihrer Basis (assoziativen Synthesen) eine Affinitätsbeziehung haben, sich nicht unbedingt ursprünglich meinem Bewusstsein präsentieren. Während der Konstitution von „sich vergegenwärtigenden Einheit“ in der Anschauung kommt es zum „Aufwachen“ des Bewusstseins durch Assoziation nicht nur eines einzigen Gegenstandes; die Vielzahl von der intendierten Objekten enthüllt spezifische „Homogenität“, deren Spezifität auf passiver Vorkonstitution beruht, die zu einer vereinigten Thematisierung führt. Die letztere ist das Ergebnis von Prozessen des wachsenden, fortschreitenden Auffassens verschiedener Eigenschaften. Die Gegenstandelemente, wonach die Konstitution gemacht wird, die sich auf das Urteilen zum Thema der einzelnen Sachverhalte beziehen, werden nach dem Prinzip der gegenseitigen 'Differenz' oder des 'Ähnlichkeitsgrades' betrachtet. Husserl sagt, dass wir im Allgemeinen, wenn wir ein Vergleichselement auswählen, den Grad der Ähnlichkeit oder des Unterschieds anhand zweier Objekte beurteilen, die speziell für diese Beurteilung ausgewählt wurden; wir bewerten ein „Paar“ zum Beispiel aufgrund der Helligkeit der Farbe, einer Form oder einer Glätte. Diese „Ähnlichkeitsstufe“, die wir oben beschrieben haben, bildet gewissermaßen eine gewisse „Distanz“. *„Im Moment der Deckung verschmilzt gleichsam das Ähnliche mit dem Ähnlichen. nach Maßgabe*

¹⁰ *Ibidem*, 386.

*der Ähnlichkeit, während doch das Bewußtsein einer Zweiheit der sich in der Verschmelzung Einigenden fortbesteht*¹¹ - schreibt Husserl und betont, dass trotz dieser Abdeckung der Ähnlichkeit von Elementen, wir weiterhin den Bewusstsein machenden Moment von der Abgrenzung zweier Objekte in der Synthese der Einheitlichkeit behalten – das Bewusstsein 'vergisst nicht', dass es sich um ein Paar von Objekten handelt, nicht nur um ein; das wäre eine Illusion, die sich aus der Verschmelzung ähnlicher Eigenschaften ergibt.

Wenn wir während der Assoziationsprozesse auf der Grundlage des Vergleichs zweier Gegenstände mit der vollen „Einheitlichkeit“ zweier Eigenschaften zu tun haben, dann tritt diese Distanz nicht auf. Wichtig ist, dass diese Vorgänge das sind, die als vorkonstitutionelle Passivität stattfinden; einzelne gegenständliche Individuen müssen in keiner bestimmten Form von Gruppierung gemeint werden, auch bei „idealer“ Ähnlichkeit. Das Ergebnis, in dem ein bestimmter Typ der „Sachverhaltsform des Relationsurteils¹²“ gebildet wird, wird im Falle von der Auffassung der „Vielzahl“ in der Phase der passiven, vorgegebenen Konstitution gleich sein, wie bei den Gewerbeprozessen, die „spontan“ auftreten. In diesen Prozessen sind einzelne Gegenstände „kollektiv durchgelaufen“; ein Beispiel für einen solchen Urteil kann eine Synthese des Bedeckens von zwei Tintenflecken sein: „Im Übergang von einem wahrgenommenen Tintenfleck zu einem anderen vollzieht sich eine Deckung in der Form der Gleichheitssynthese, und in der gesonderten Festhaltung und synthetischen Zusammenfassung erwächst der Sachverhalt A ist gleich B“.¹³

Gehen wir nun im Kontext unserer Überlegungen zu der Kategorie der Transzendenz über. Husserl schreibt, dass die empirischen Typen nicht notwendigerweise ursprünglich und in Selbstgegebenheit konstituiert sein müssen, aber sie sind gegeben in passiver Vorkonstitution. Wir müssen daher angeben, dass das Gebiet dessen, was transzendent ist, sowie eine facettenreiche Herangehensweise an die Kategorie der Transzendenz, erstrecken sich auf diesen epistemischen Bereich, der die Konstitution realer Möglichkeiten erreicht. Die Möglichkeiten führen zur Konstitution

¹¹ *Ibidem*, 387.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

empirischer Begriffe, und weiter, auch zur Beurteilung (wir müssen daran erinnern, dass die äußere Wahrnehmung unapodiktisch ist; für jeden Objekttyp ist eine, für ihn charakteristische 'Selbstgegebenheit').

Der Schöpfer der Phänomenologie wollte die Ursprünglichkonstitution der Urteile so klar wie möglich erreichen, und zwar durch ihre Enthüllung gegenüber dieser ursprünglichsten Sphäre des Wissens, gegenüber primärer Erfassung und primärer Evidenz. Nach unserem Verständnis also muss das Motiv des Herausziehens, der tiefsten Verwurzelung der Transzendenz als des Primären der Erkenntnis vorgegebenen, zu der Bedingung der Gelegenheit der Formgebung von den Urteilen, den relationalen Sachverhalten usw., sowie zu der Bedingung der Konstitution der idealen Allgemeinheit (als letzte Phase der Konstitution) werden. Das Erreichen der sog. letzten 'Urteilssubstrate', zu dem, was primärer nicht sein kann und was vorprädikativ, was gleichzeitig die Gegenstandevidenz in der Bedeutung von des 'Gegenstands-worüber' ausmacht – ist das Husserlsche Plan des Enthüllungs der Ursprünglichkeit von der Urteilskonstitution.¹⁴

Die Erkenntnisakte, die Akte von der Ursprünglichkonstitution des Urteils beziehen sich auf ihre Analyse nicht unter einem Winkel der strukturellen Umformung, sondern Dessen, was durch das Urteil, als „eine intentionale Modifikation von erkennendem Urteilen“¹⁵, spricht (um es vorsichtig aufzufassend)¹⁶. Es geht also um die Genesis der Formung direkter Urteile, weil diese die primärste epistemische Konstitution berühren. Diese Typen von den Urteilen sind sekundär allen anderen Arten von Urteilen untergeordnet, in deren sich die ursprünglichen Gegenstandevidenzen als Substrate ersten Grades realisieren, die den Urteil zum ersten Mal „betreten“.

Es geht um solch eine bewusste Konstitution, solch *eine Schöpfung*:

Erkenntnis ist eben wie Urteil, Geurteiltes als solches, kein reelles Moment des erkennenden Tuns, das in der Wiederholung Desselben nur ein immer wieder gleiches wäre, sondern ein in der Art „Immanentes“, daß es in der Wiederholung selbstgegeben ist als Identisches der Wiederholunge.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, 14-22.

¹⁵ *Ibidem*, 15.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, 16.

In diesem Sinne ist Erkenntnis im Sinne 'derselben' Erkenntnis und was darin als *Dasselbe* konstituiert, hat eine Azeitlichkeit: es ist eine 'irrealitäre Immanenz'. Wir sehen deutlich aus diesen Überlegungen Husserls, dass auf sehr heikle Weise die Grenzen zwischen dem Allgemeinen und dem Empirischen verschwimmen: zwischen dem, was real ist und dem, was unreal ist. Diese primäre Evidenz der Gegenständlichkeit ist in der vorprädikativen Vorkonstitution gegeben und muss sich nicht unbedingt auf reale transzendente Gegenstände beziehen. Die Explikationsanalysen „zerlegen“ den Gegenstand, dringen in ihn ein und bestimmen arbiträr seine Eigentümlichkeiten; in gewissem Sinne entsteht dadurch kein Verdacht auf Grenzverletzungen. Die Sache wird komplizierter, wenn Husserl über umgekehrte konstituierende Leistungen schreibt, als 'umgekehrt' in Bezug auf die Explikation.

Einerseits betont der Schöpfer der Phänomenologie die Vorsicht betreffend die assoziativen Gleichförmigkeitssynthesen (als *ein Korrelat der Identität eines Allgemeinen*¹⁸), welche entgegengebracht werden sollte, weil jene in Beziehung zu dem sind, was empirisch und in der äusseren Wahrnehmung gegeben ist. Auf der anderen Seite gibt es viele Überlegungen zur sogenannten 'einfachen Erfahrung'.

Husserl meint, dass eine schlichte Explikation ein enzureichender Eingriff ist. Sie braucht nicht das gesamte Spektrum der konstitutionellen Auffassung des Gegenstandes auf. Der Gegenstand selbst – seine Explikation von *Ich* gemacht, das nach der Detaillierung strebt – das ist eine Seite 'der Medaille'; andere ist die Konstitution, die über ihn hinausgeht – seine ganze, nennen wir es, Hülle, sein Standort in der Welt, seine Beziehung zu anderen Gegenständen. Die horizontale Auffassung hat eine 'äussere' Dimension für diesen aktuell gemeinten Gegenstand. Das Konzept des Feldes des un-aktischen Bewusstseins fällt sofort ein, die ist auch ursprünglich gegeben – als der Bereich 'der Mit-Substrate', die sich der Erkenntnis aufdrängen. Diese Mit-Substrate werden von Husserl definiert als passiv konstituierte „*Vieleinigkeit der Affektion*“. In ihre Richtung erbringt nicht *Ich* den Willensakt der Hinwendung. Die gegenständliche Hülle extrahiert 'thematische' Dinge aus seinem Hintergrund und bezieht sie auf andere Gegenstände. Sie weist auch auf die für sie charakteristische Explikate hin. Dem deutschen Phänomenologen geht es nicht nur um diese horizontale Dimension der Auffassung des Gegenstandes, wenn er an die

¹⁸ *Ibidem*, 393.

konstitutionelle Dimension der „*ver-bundenen Anschauung*“ denkt. Diese Anschauung soll nicht nur Das aufdecken, was in dem aktuellen Bewusstsein *all-gegeben* ist, sondern bezieht sich auch darauf, woran sie sich wenden kann. Die intuitive Anschauung des intentionalen Gegenstandes ist das Eine, aber wenn wir zur primärsten Evidenz kommen wollen, müssen wir den Gegenstand mit all seiner „Lebenserfahrung“ akzeptieren, mit all seiner 'Lebensstranzendenz' - um es metaphorisch auszudrücken, mit dem, was anschaulich in der Erinnerung und Phantasie gegeben wird; wir müssen damit akzeptieren, was zwischen dem zirkuliert, was vorhanden ist und dem, was in der gegenwärtigen Wahrnehmung gegeben ist.

In *Erfahrung und Urteil* lesen wir:

Diese typische Vertrautheit bestimmt das mit, was als Außenhorizont, wenn auch nicht mitgegenwärtig ist, so doch bei der erfahrenden Bestimmung des Gegenstandes jederzeit mitwirkt [...]. Statt nun, wie in der inneren Explikation, auf dem Grunde dieser versteckt bleibenden Beziehungen in den Gegenstand für sich einzudringen, können auch diese Beziehungen selbst thematisiert werden; die Erinnerungen können verdeutlicht und veranschaulicht werden, und der anschaulich in Selbstheit gegebene Gegenstand zu den erinnerten, assoziierten aktiv in Beziehung gesetzt, mit ihnen in eine Art anschaulicher Einheit gebracht werden [...]. Um die auf Grund schlichter originärer Erfahrung möglichen Leistungen vorprädikativer Erfassung und dann prädikativer Bestimmung in ihrem vollen Umfang zu verstehen, werden wir daher über den Bereich des Selbstgegebenen, ja sogar des positional Bewußten hinausgreifen und auch den der Vergegenwärtigungen und Phantasieanschauungen hereinziehen müsse [...].¹⁹

Husserl spricht über 'Sich Vertraut machen', welches das Ding in einem Prozess der einfachen Erfahrung begleitet. Dieses 'Sich Vertraut machen' hat auch eine vorkonstitutionelle Genese in Form von assoziativen Synthesen, die sich auf 'ähnliche' oder 'gleiche' Relationen beziehen. Das, was un-selbstgegebenes Das bestimmt, was anschaulich in der Weise selbstvorhanden gegeben ist, führt zu den verschiedenen Formen 'der anschaulichen Einheiten'. So erhalten wir als Ergebnis der Analyse von der Prozessen der „*ver-bundenen Anschauung*“ die Vielfalt seiner Formen – sie zeigen nicht nur die gegenständliche, anschauliche Einheit an, die während

¹⁹ *Ibidem*, 172f.

des Anschauens und Auffasens in den intendierenden Akten auftritt, sondern auch in der Relation 'außerhalb'. Dies sind wichtige Überlegungen aus einer explikationischen Perspektive, die dazu neigen, den Gegenstand *originaliter* in der ausdrücklichen Anschauung einzufangen.²⁰

Diese Relationen des Gegenstandes zu dem, was als Substrat darüber hinausgeht, sind Relationen, die sich in der Veränderung des passiven Vorgegebenen konstituieren, im Bereich dessen, was transzendent zu bezweifeln ist; in diesem Sinne werden sie sich auf die Vorkonstitution der Gegenständlichkeiten beziehen, die tiefer situiert sind - im Gegensatz zur Konstitution von höherem Niveau, in deren „[...] auf der höheren Stufe der erzeugenden Spontaneität wieder neue, eigenartige Relationsformen auftreten“.²¹

Die Relationen, die sich auf der Vorkonstitution der Gegenständlichkeit auf der Ebene der einfachen Erfahrung befinden, sind daher nur eine Form, die zu einer Konstitution von höherem Niveau im Sinne „der kategorialen Gegenständlichkeiten“ führt. Im Falle von der *ver-bundenen Anschauung* und der Explikation tritt eine dualistische Konstitution des Gegenstandes hervor, und genauer des Gegenstandssinns: in Bezug auf die Explikation – als die Erkenntnis nach innen – haben wir „Gegenstand als Substrat“ und Gegenstand gegeben in seinen Bestimmungen: „Bestimmung α ...“; stattdessen in dem Prozess des *ver-bunden* anschauenden Hinblicks – als die Erkenntnis nach Aussen – haben wir „Gegenstand als Substrat“ und 'Gegenstand als Relation'.²²

Im nächsten Teil der Arbeit werde ich erklären, dass die assoziativen Synthesen und die Vorkonstitution in der Passivität der empirischen Typen die Aktivität der Wahrnehmungsrelation sind, die zu der Konstitution der begrifflichen Allgemeinheiten führt.

Die empirisch-typischen Allgemeinheiten in ihrer *Vorkonstitution in der Passivität* basieren auf der relationalen Identifikation des Gegenstandes, die in der empirischen Transzendenz wurzelt. Die Gegenstände präsentieren sich uns im Hinblick auf das, was für sie typisch ist, als die Seins einer bestimmten Species.

Husserl schreibt dazu:

Die faktische Welt der Erfahrung ist typisiert erfahren [...]. Das als individuell Neues Erfahrene ist zunächst nach dem eigentlich

²⁰ *Ibidem*, 127, 146.

²¹ *Ibidem*, 174.

²² *Ibidem*, 127, 172f, 235.

Wahrgenommenen bekannt; es erinnert an Gleiches [...]. Zunächst wird, was von einem wahrgenommenen Gegenstand in weitergehender Erfahrung erfahren ist, ohne weiteres „apperzeptiv“ auf jeden mit ähnlichen Beständen eigentlicher Wahrnehmung wahrgenommenen Gegenstand übertragen.²³

Wir sehen in dem obigen Abschnitt einen Verweis auf die Konstitution des gegenständlichen Sinnes als eines 'Gegenstandes als Relation': einer Relation zu früheren Ergebnissen der Wahrnehmung, die Ähnlichkeit zu dem aktuell gemeinten Gegenstand aufweisen. Was sich zuerst als 'neu' präsentiert, bezieht sich auf das, was schon *war* – das ist erster Aspekt der Konstitution, nennen wir sie relationale, die auf die eigentümliche Habitualität hinweist. Der zweite Aspekt des relational konstituierenden Bewusstseins betrifft dies, was der Bereich der Potentialität ist und was in sich „entsprechende Bekanntheitsvorzeichnungen“ enthält; die Potentialität ist charakteristisch für eine bestimmte Sache. Als Beispiel für die Verbesserung des Verständnisses seiner Gedanken gibt der Schöpfer der Phänomenologie die Wahrnehmung „des Hundes“. In dem Moment, in dem wir ihn wahrnehmen, verbinden wir mit ihm sofort die, typische für ihn, Zusammensetzung der Bestimmungen, oder anders – Unterscheidungsmerkmale für den Typ: eine Spezifität seiner Bewegung, seines Greifens mit Zähnen, seines Spielens, etc. Dies ist diese relationale Referenz – der Übertragung von der Ergebnissen der früheren Erfahrungen und ihre Anwendung in der Aktualität, Erwartung, dass es so *wird*, wie es *war*: „Wir sehen es voraus, und wirkliche Erfahrung kann es bestätigen, oder auch nicht. In der Bestätigung erweitert sich der Gehalt eines Typus, es sondert sich aber auch der Typus in Sondertypen; andererseits hat doch jedes konkret Reale seine individuellen Merkmale, nur daß sie zugleich ihre Typenform haben“.²⁴

Die Vergrößerung des Bereichs des Gehaltes eines Typus betrifft die Erweiterung von Sorten, *Untertypen* einer bestimmten Eigenschaft. Der Gegenstand, das konkrete Sein, das in der Außenwelt vorkommt, ist ausgestattet in die, nur für ihn charakteristische Bestimmungen. Andererseits liegen diese spezifischen Eigenschaften in der Grenzen dessen, was typisch ist. Basierend auf der assoziativen Synthese „des Gleichen mit dem Gleichen“, während einer willentlichen Tendenz „etwas Allgemeines“ zu der Konstitution, „[...] jedes einzelne Moment an einem

²³ *Ibidem*, 398f.

²⁴ *Ibidem*, 399.

Gegenstand ein begrifflich allgemein zu Fassendes; jede Analyse wird dann mit allgemeiner Prädikation Hand in Hand gehen".²⁵ Aus der Wahrnehmung und Auffassung des Gegenstandes in *typischer* Weise – auffassend ihn als individuelles Sein und ebenfalls als einen von vielen 'Vertretern' von etwas Allgemeinem – können wir zum 'allgemeinen Begriff des Typus' kommen. Zusätzlich erlaubt uns die assoziativen Gleichförmigkeitssynthese nicht nur willentlich den allgemeinen Begriff in Bezug auf den Gegenstand in seiner Allgemeinheit zu konstituieren. Wir können ebenfalls, intendierend in Richtung dieses gegenständlichen Momentes oder des Aussehens dieses Momentes, sie ebenfalls zu konstituierten Allgemeinheiten machen.

Die begrifflichen Allgemeinheiten verbinden sich mit den Processes, die sich auf die prädiktiven Erfahrungen beziehen. Wenn wir jetzt zu der Auffassung unseres Gegenstandes zurückkehren, streben wir nach der begrifflicher Allgemeinheit des 'Typus' und fassen diesen Gegenstand in der individuellen Weise auf, also nicht als einen schon thematisierten Vertreter. Zum Beispiel „Hund“ im Allgemeinen, aber genau genommen getrennt von dieser Thematisierung – unsere, in der Phase der Passivität seiende Erfahrung, typisiert ihn spezifisch.

Stellt diese Un-Thematisierung jedoch kein Hindernis für die Konstitution des allgemeinen Begrifflichkeit dar? Es stellt sich heraus, dass trotz der fehlenden thematischen Auffassung, der im Voraus typisierte Gegenstand in seiner Konstitution - durch seine passive Vorauffassung – zu der begrifflichen Allgemeinheit, durch die Konstitution des Sinnes zu der 'Gegenstands-Relation' (in dieser Weise von uns benannt) führen kann: *„Aber jederzeit können wir auf ihrem Grunde einen Allgemeinbegriff „Hund“ bilden, uns andere Hunde, bekannte unserer Erfahrung, vorstellen; wir können auch in einer willkürlichen Phantasiebildung uns andere Hunde in offener Vielheit vorstellen und daraus das Allgemeine „Hund“ erschauen*".²⁶ Der allgemeine Begriff, was erwähnenswert ist, kann, trotz seiner spezifischen 'Homogenität', verschiedene 'detaillierte Begriffen' tragen. Es ist soeben die Unvollkommenheit der transzendenten äußeren Erfahrung, die allmählich zur Entdeckung des Gegenstandes führt; das, was in dem Gegenstand sinnlich ist, entdeckt sich langsam, sowie das Gleiche in dem Gegenstand. Der Schöpfer der Phänomenologie nennt diesen Konstitutionsprozess, der

²⁵ *Ibidem*, 400.

²⁶ *Idem*.

zu der Formation der sinnlichen Typizität führt, „Herausstellung des wahren Seins“.²⁷

Edmund Husserl will zeigen, dass die Konstitution der allgemeinen Begrifflichkeiten kein geschlossener Prozess ist, sondern hängt von dem sich erweiternden Horizont bisher unentdeckter Regelmäßigkeiten ab. Diese Konstitution benutzt dazu das, was empirische ist; sie formt den Begriff und erhebt sich so über die Welt der einfachen Erfahrung. Schließlich werden wir in einer einfachen Erfahrung nicht sehen, was allgemein ist²⁸; gleichzeitig, dank der Möglichkeit seiner eigenen Korrigierbarkeit, bleibt die Konstitution der allgemeinen Begrifflichkeiten weiterhin offen in Bezug auf sie.

Wir verdanken diesbezüglich viel den Worten, der Sprache, ohne welche 'das Sprechen von dem Sehen' von Etwas, dem Ausspähen, auch im alltäglichen Sprachgebrauch, zu einer unverzichtbaren erkenntnistheoretischen Tätigkeit wird: jede Wiederholung von Merkmalen findet in ihr einen direkten Ausdruck – wir führen die phänomenologische Deskription dessen durch, was in der sinnlichen Anschauung einzeln gegeben ist, in der einfachen Erfahrung und vergleichen das nach einem Prinzip der Ähnlichkeit oder Differenz mit anderen Einzelfällen.

'Das Sehen der Allgemeinheit' hat in seiner Nomenklatur den metaphorischen Sinn: das, was allgemein ist, präsentiert sich nicht als gegeben in einer oberflächlichen, sinnlichen Wahrnehmung.²⁹ Das apriorische Sehen des Eidoses besteht „[...] freilich in jenem komplizierteren Erschauen der aktiv vergleichenden Oberschiebung der Kongruenz“.³⁰ Diese Anschauung ist eine unbestreitbare Regel für die Konstitution dessen, was allgemein und gemeinsam ist. Nach Husserl wissen wir, wie wichtig es ist, was empirisch und real in der Erkenntnis vorkommt, während die Variation einen Durchbruch in der Beziehung auf die Konstitution bedeutet. Diese Konstitution wird durch das reine Bewusstsein getan. Das Bewusstsein schöpft aus der natürlichen Welt. Die empirischen Fälle verlieren ihre Einzigartigkeit dadurch die Variationshandlungen. Sie

²⁷ *Ibidem*, 400.

²⁸ *Ibidem*, 417-420.

²⁹ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter&Co., Berlin 1970, 146.

³⁰ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, *op. cit.*, 421.

werden zum Ausgangspunkt für andere Varianten: „Hingegen beruht die Variation eben darauf, daß wir die Identität des Individuellen fallen lassen und es umfingieren in anderes mögliches Individuelles“.³¹ Das reale Ding unterliegt nicht der Variation – es ändert sich nur in den angemessenen Grenzen der Abwechslung. Wir verlassen nicht den individuellen Sein, sondern nur seine *Einheitlichkeit*. Sie unterscheidet sich in den bestimmten zeitlichen Abschnitten, im fließenden Leben des Bewusstseins. Diese Differenzierungen streben an keine Allgemeinheiten zu sein. Sie sind zufällig, so wie es die, zufällig untereinander die zu vergleichenden Ausgangseigenschaften waren.³²

Dank der Enthüllung von der Differenzen des Typus, wird das, was allgemein ist, aktualisiert. Der Schöpfer der Phänomenologie nennt den allgemeinen Begriff „eine präsumptive Idee, die Idee eines Allgemeinen“.³³ Diese Aktualisierung kann jedoch nicht immer gelingen.

Edmund Husserl schreibt dazu:

Freilich gibt es unter den bereits passiv vorkonstituierten und dann thematisch erfaßten typischen Allgemeinheiten der Erfahrung solche, z. B. [...], Strauch u. dgl., bei denen sich an die zunächst bestimmenden Merkmale kein solcher offen endloser typischer Horizont anknüpft. Das heißt, gemäß der Erfahrung wird die eventuelle Voraussetzung, daß da immer neues Typisches kennen zu lernen sei, enttäuscht. Die unmittelbare Erfahrung sondert und unterscheidet die Dinge häufig rein nach irgendwelchen augenfälligen Unterschieden, die eine tatsächlich bestehende innere Zusammengehörigkeit verdecken können; [...]. Wir sprechen in solchen Fällen von außerwesentlichen Typen.³⁴

Diese außerwesentlichen Typen beziehen sich auf die am einfachsten verstandene, unwissenschaftliche Erfahrung, die oft auf dem, was zu sein scheint und was sehr oft täuscht basiert, was vor-selbst-gegebenen in der einfachen, sinnlichen Auffassung oder von seinem Namen herrührt (z.B. „der Walfisch“ – die Name und das Aussehen indizieren auf den Fisch /als der ausserwesentliche Typ/, dagegen die Wissenschaft ihn zu den

³¹ *Ibidem*, 420.

³² *Ibidem*, 418-420.

³³ *Ibidem*, 401.

³⁴ *Ibidem*, 402.

Säugetieren zählt). Die wissenschaftlichen Forschungen aus empirischen Feldern, die zu den wissentlichen Typen führen können, sind in der Not und üblicherweise vorangestellt vor dem Stadium der 'vorwissenschaftlichen' Erkenntnis. Die Bildung der Typen, die nicht wesentlich sind, stützt sich auf den Anwendungen des apperzeptiv Gemeinten dessen, was in der Welt des Alltagsbeobachters erscheint, dessen Erfahrung nicht die Bekanntschaft der allgemeinen Begriffen betreten muss – der wissenschaftlichen und haarscharf bestimmten im Sinne des Ensembles der Differenzen, die immerfort offen für die Aktualisierung sind.

Endend unsere Überlegungen zum Thema der Konstitution von der empirischen Allgemeinheiten und zu ihrer Rolle in der Konstitution dessen, was wesentlich ist, die in *Erfahrung und Urteil* enthalten sind, nehmen wir wahr, dass das reine Bewusstsein erfahrend ist. Edmund Husserl vermeidet nicht die Herholung der Erfahrung aus der real wirklichen Welt, aus der Erfahrung der empirischen Einzelfälle – als etwas passiv Vorgegebenes für die primären, gegenständlichen, vorpredikativen Evidenzen. Er reserviert für die tranzendentalen Abläufe des konstituierenden Bewusstseins die Ergebnisse vom eidetischen Sehen (zumindest der Allgemeinheit und der Gemeinschaft), als unerlässlich für die Prozesse der Prädikation – schon in Bezug auf Substratgegenständen. Die Worte von Ludwig Landgrebe (1902-1991) sind äußerst konsequent und zutreffend, wenn es um die Gesamtheit der Überlegungen meines Artikels geht. Landgrebe in *Faktizität und Individuation* und genauer im Kapitel: *Der phänomenologische Begriff der Erfahrung*, schreibt:

Wenn ein Interpret (Szilasi, Einführung in die Phänomenologie Husserls Tübingen) die Phänomenologie als transcendentalen Empirismus bezeichnet, so hat diese schockierende Scharakteristik durchaus ihr Recht. Schockierend ist sie, weil sie eine *contradictio in adjecto* in sich schliessen scheint. Inwiefern sie berechtigt ist, das kann sich erst nach einer Explikation von Husserls Begriff der Erfahrung zeigen.³⁵

In diesem Fragment wird Landgrebe zu einem Befürworter von Szilasis Position und setzt gleichzeitig die Schwerkraft auf die Notwendigkeit von der Erschaffung einer phänomenologischen Neudefinition des Empirismus.

³⁵ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, 61.

Wenn Philosophie die Hyperwissenschaft sein soll, kann nicht nur 'apriorische Gebäude der spezifischen Wissenschaften' in dem theoretischen Sinne herrschen. Die Philosophie als die Wissenschaft soll dem Menschen helfen, mit der alltäglichen Welt und in der Welt umzugehen.

RELATIONAL SUBJECTIVITY IN TERMS OF JÜRGEN HABERMAS'S PHILOSOPHY OF COMMUNICATION AND CHARLES TAYLOR'S PHILOSOPHY OF NARRATIVE

Magdalena FILIPIAK¹

Abstract: *The aim of the article is to confront two contemporary views on subjectivity, i.e. Jürgen Habermas's communicative subject and Charles Taylor's narrative subject. The idea of subjectivity and a related concept of rationality substantially undermined by poststructuralist criticism are hereafter presented as relational values created in the process of communication. Habermas thinks that relational subjectivity is a result of communicative rationality. In Taylor's view, the narrative character of human self-knowledge is meaningful only within a network of conversations.*

Keywords: *subject, subjectivity, rationality, communication, narrative.*

Introduction

It is difficult to understand what subjectivity is. The difficulties emerge from an exceptionally rich scope of problems covering the reflections on subjectivity. Among others, the reflections relate to awareness and unawareness, intentionality and also individual and collective identity. The confrontation with the idea of subject also reveals the fundamental problem of existence and understanding of other subjects as well as the mind-body relation. In this sense, subjectivity has been present in philosophy right from the start². Charles Taylor's famous work *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* is a large-scale attempt to characterise the idea of identity so paramount in contemporary times and closely linked with the historical development of societies and it is also an attempt to find an answer to a question why subjectivity or identity have nowadays become so problematic³.

¹ Institute of Philosophy, "Adam Mickiewicz" University in Poznań, Poland.

² Ch. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the 'Death of Man'*, Continuum, 2011, p. 2.

³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, translated by M. Gruszczyński et al., PWN, Warszawa 2012, pp. 24 – 29.

It is frequently acknowledged that the process of the deconstruction of self in a Cartesian view began with Martin Heidegger and flourished due to Jacques Derrida, Jean-François Lyotard and Michael Foucault. Foucault's 'death of the subject' thesis became popular among both continental and American philosophers⁴. In view of the ongoing criticism, is it still possible to bring the concept of subject to its former glory? In the perspective of losing reason in absolutist claims Habermas offers the concepts of communicative rationality and intersubjectivity as keys to building relational subjectivity. Contrary to instrumental rationality, communicative rationality is a space for linguistic and symbolic creation of intersubjective connections which set new understanding of subjectivity. This is a polyphonic subjectivity created in a symmetrical space of free and equal partners and based upon universal rules of a communicative action and an argumentative discourse. A similar view can be seen in Taylor's distinction between 'point' and 'neutral' subjectivity referring to the modern concept of individualism and power, as well as engaged subjectivity representing narrative rationality⁵.

Habermas bases his concept of communicative subject upon an analysis of the idea of rationalism and claims that this concept stretches beyond the aporias of transcendental subject. He also secures himself against the postmodern negation of the term of subject. According to Habermas, the victory over an objectified subject whose function runs out in the position of an observer in relation to the surrounding reality takes place when the observer is set in a structured relation of mutually complementary perspectives of partners of argumentation. In this structure, the interested parties both present and absent coordinate their plans of actions intercommunicating about something in the world⁶.

In Taylor's concept, networks of conversations become spaces of mutual coordination of actions. In this way, identity is an effect of hermeneutical understanding, speech and interpretation. An awareness of temporality of one's existence and also an ability to orient oneself in the horizon of self-cultivated values are fundamental in this process. Self-reflection of the subject becomes a narrative and is externally expressed in the process of

⁴ Ch. Bax, *op. cit.*, p. 2, 3.

⁵ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 99.

⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, translated by M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, pp. 336 – 338.

articulation. Therefore, the language of the narrative and the articulation together with the community which serves as a point of reference for the subjective narratives both have a primary meaning for the understanding of subjectivity. Articulation is an ability of the subject for discursive expression of self-interpretations where the subject takes a stance to such crucial issues as the past, other people and values and also defines the aim of one's actions. Therefore, the narrative is a peculiar reflection and an orientation in the axiological space within the conceptual frames of a given community. It is assumed that the discourse on the values covered by the axiological horizon can be articulated by the medium of conversation. Thus, the source of subjectivity is placed in the social character of language. Subjective orientation within the axiological space becomes obligatory only when preferred values are articulated by an individual in a conversation with others. Czerniak points out that it is the conversation which validates an adequate identification of moral values and places them on a map of a preferred model of 'good life' and chosen aims of actions⁷. Linguistic articulation is a constructive element of a subjective identity, and language itself has an inevitable social character, which is also frequently observed by Habermas. He is inspired by Taylor and claims that it is impossible to understand the reason as being separate from the communicative action because

there is no pure reason that might do linguistic clothing only in the second place. Reason is by its very nature incarnated in contexts of communicative action and in structures of the lifeworld⁸.

Why is subjectivity problematic nowadays?

Contemporary thought on the nature of subjectivity are placed within a wide perspective defined by the polemic with the Cartesian vision of the human being⁹. In the foreword to his *Philosophical Discourse of Modernity*, Habermas declares that the considerations about modernity are his answer

⁷ S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2006, p. 178.

⁸ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, translated by F. Lawrence, Polity Press, Cambridge 1987, p. 322.

⁹ K. Gurczyńska-Sady, *Człowieka jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013., p. 8.

to a challenge thrown to the reason by neostructural criticism¹⁰. Poststructural negation of the humanist idea of subject in the categories of autonomy and self-improvement was directly aimed at the tradition established by Descartes. In the poststructuralist perspective, the subject has so far been described as a problematic construct engulfed in its culturally and historically defined reality¹¹. According to Habermas, the current problems with the subject come from an 'anarchist' attitude of the theoreticians of the idea of post-modernity who question the reason to expose the structures of power instrumentally ruling and yoking the subject¹². Therefore, Habermas claims that in this perspective it is necessary to reconstruct the foundations of modernity and rehabilitate the undermined position of the reason and the subject. However, this does not change the fact that – as Habermas points out – 'the purism of pure reason is not resurrected again in communicative reason'¹³. Poststructural criticism of the idea of reason and subjectivity uses itself the categories used to build the identity and interpretation of European modernity¹⁴. In Habermas's opinion, the main expositor of the rule and structures of power is Michael Foucault, and even he cannot escape the same fate as the ideas that he himself criticises. Similarly to the objectivisation of the subject stemming from its thematisation in the humanities, the theory of power becomes entangled in aporias when analysed because

His theory tries to rise above those pseudo-sciences to a more rigorous objectivity, and in doing so it gets caught all the more hopelessly in the trap of a presentist historiography, which sees itself compelled to a relativist self-denial and can give no account of the normative foundations of its own rhetoric¹⁵.

Paradoxically, this situation can eventually have a positive final. For Habermas, the history of philosophical thought is an arena for the argumentative discourse and practice for his rational theory of argumentation. In the perspective of two confronted discourses on modernity Habermas proposes 'another way out from the philosophy of

¹⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, p. 7.

¹¹ R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, p. 77, 78.

¹² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, p. 12.

¹³ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity...*, p. 301.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity...* p. 294.

subject', i.e. communicative reason together with its consequences for epistemology, axiology or social and political philosophy. Contrary to 'the reason centered in the subject', communicative reason should go beyond the limits of the autoreference of the knowing subject as defined by Hegel and Marks and should not be limited to Dasein's autoreferential interpretation as was also the case with Heidegger and Derrida. Last but not least, communicative reason should also ultimately renounce Foucault's way of negation of the objectified subject¹⁶.

The paradigm of intersubjectivity as viewed by the subject is obviously not an innovative idea. The relational subject which is the result of a meeting or a dialogue is the basis for the understanding of the human being within the framework of the philosophy of dialogue from 19th century. However, Habermas attempts to show the communicative relation as a breach from the aporia of substantial rationality. The subjective treatment of rationality leads to its erroneous understanding, which is visible not only in contemporary concepts from postmodern thought, but also within the framework of the so-called first generation of Frankfurt School. According to Habermas, the rehabilitation of the idea of rationality should be based upon the presentation of its relational and intersubjective nature in the process of linguistic communication with its primary goal of communicating instead of just presenting its cognitive and instrumental side¹⁷. Importantly, the processes of communication and argumentation both have a peculiar moral backup. Habermas claims that other forms of the communicative use of language such as a strategy or manipulation are parasitic towards its communicative use, which means aimed at a consensus and meeting the four claims of validity of communicative acts¹⁸. Modernity has become focused on rationality which in its form resembles the rationalisation of actions, instrumental intervention in the world or strategical actions and it has also marginalised the nature of communicative

¹⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, pp. 335, 336.

¹⁷ J. Kmita, *Posłowie. Racjonalność uwolniona od hipotezy metafizycznej*, [w:] J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, translated by A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, pp. 72 – 78.

¹⁸ K.-O. Apel, *Znaczenie językowe, prawdziwość i normatywna prawomocność. Społeczna moc wiążąca mowy w świetle transcendentnej pragmatyki języka*, translated by A. M. Kaniowski [w:] L. Rasiński, *Język, dyskurs, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2009, p. 297.

rationality. Therefore, the attempt to rehabilitate rationality is all the more difficult for Habermas because as Pleszczyński points out,

the concept of rationality has become shallow in modern times and is also coupled with rationalisation, effective functioning and pragmatic establishment of such an order of thoughts which has to be conclusive for the action; otherwise thoughts have no value¹⁹.

Charles Taylor traces the sources of the sway of subjectivity by postmodern tradition in the romantic ideas of freedom. He frequently points out that 'in both the aspirations and the dangers there is a deep continuity between us and the Romantic era'²⁰. Analysing Taylor's view of the subject, Bogna Choińska rightly observes that there is a mutual and tight correlation between the critical attitude towards the subject and the romantic ideas of the subjectivisation of reality together with their strong and creative means of expression and rebel nature. The reason behind the criticism of the subject is the movement which formerly made the subject see the opportunity to criticise reality, society, art and literature. The very same movement has nowadays turned against the subject itself with a double force²¹.

Communicative subjectivity

Habermas attempts to save subjectivity by placing it in the space of intersubjective communication. Cognitive and subjective orientation of the subject should be replaced with the paradigm of intersubjective communication where partners mutually coordinate their actions in order to communicate. In Habermas's opinion, the fiasco of former concepts of subject represented by, for example, Hegel, Marks, Heidegger or Derrida comes from its necessary reference to the idea of self-awareness or autoreference. According to Habermas, communicative relation is the only alternative to the trapped concept of subjectivity. Contrary to the hopeless situation of the subject in Foucault's criticism, understanding of the subject

¹⁹ J. Pleszczyński, *Intersubiektywność, rozumienie i porozumienie w epoce nowych mediów i globalizacji*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, vol. 22 (2), Lublin 2015, p. 108.

²⁰ Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001, p. 429.

²¹ B. Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Universitas, Kraków 2014, pp. 28, 29.

in the category of 'the reason centred in the subject' is no longer plausible. The modern way of the understanding of reality makes it possible to create such a perspective on the subject which questions the idea of a self-aware subject for the sake of 'communicative reason'²². Therefore, Howard Feather points out that Habermas consequently proves that

a domain of linguistic agreement/mutual understanding serves as a way of resisting the oppressive and distorting effects of rationalization, viz. the imposition of reified means-end relationships, relationships which are removed from value debates, the entail technical rather than substantive questions²³.

The subject as understood by Habermas is an alternative to substantial perspectives where subjectivity is seen as a constant unchangeable property in relation to random changeable circumstances. In this view, contingent circumstances do not affect the very nature of the subject. Such an understanding of subjectivity is breached by a perspective showing the subject as an entity perforce engaged in language and communication²⁴. Subjectivity is defined through communication and therefore becomes a relational value as communication by definition is a relation. Relationism of communication not only outlines the mutual stance of partners in communication but it also has a agential dimension. Relationism is an activity directly interfering not only with the awareness and beliefs of the partners of communication but also with the outer world because as Jan Pleszczyński points out,

relations change things and their properties. Among others, communicative relations define a human being. Although the thesis concerning the loss of things seems absurd to traditional materialists, things do seem to be lost together with their properties, and yet various relations persist – at least some of them. Such a stance is close to processualism and structuralism which perceive the system of relations in the structure as more sustainable as the elements themselves which are related to this structure²⁵.

²²J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, pp. 335, 336.

²³ H. Feather, *Intersubjectivity and Contemporary Social Theory. The Everyday as Critique*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2010, p. 47.

²⁴ P. Sawczyński, *Polityczność podmiotu. Spór o podmiotowość polityczną w świetle zwrotu językowego*, Universitas, Kraków 2016, pp. 11, 12.

²⁵ J. Pleszczyński, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydaw. UMCS, Lublin 2013, p. 23.

Relations are flexible, changeable and processual. They are what is constantly happening between people and what affects the content of relations, as well as the relations itself and the reality. In this way determinism and self-agency of relations correspond in their force to functioning and interfering with the physical reality²⁶. Relations give an opportunity for the subject to exist in the first place because as Taylor observes, 'one can be a subject only among other subjects'²⁷, which in a way is a continuation of the tradition of dialogical thinking as presented by, for example, Martina Buber, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel, Karl Jaspers or Emmanuel Levinas.

For Habermas, the relation is a real action as well as the speech act in itself is already an action with a certain agential force. The role of the universal pragmatism developed by Habermas is to reconstruct the conditions under which given linguistic utterances are valid and binding. Considering John L. Austin and John Searle's speech act theory, Habermas analyses linguistic acts in relation to particular types of actions and relationality. Therefore, he looks for the conditions of mutual coordination of partners towards understanding²⁸.

Within the framework of Habermas's philosophy of communication understanding refers to the comprehension of arguments behind the claims set forward with every linguistic act and referred to intersubjective validity. The understanding of these arguments means understanding the conditions under which they can be accepted. Therefore, understanding is 'communicating about something' which happens between the partners of a communicative relation. Thus, the understanding of a linguistic utterance presupposes that each linguistic act is perforce composed of two elements: propositional and performative content. Such a view combines the world of inner experiences with the outer world because the propositional content refers to the elements of the outer world and the performative one refers to the relation which directly influences the reality and is defined as communicating related to something in the world. The ominous claims towards intersubjective validity are in fact normative conditions under which utterances are valid and they refer to the truth, righteousness and

²⁶*Ibidem*, p. 22, 23.

²⁷Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 68.

²⁸J. Habermas, *What Is Universal Pragmatics? In Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1979, p. 1.

honesty. The comprehension of utterances is hereby an unquestionable fundament without which other claims would not be able to exist in the first place. Henceforth, the understanding as 'communicating for something' is the acceptance of the claims set forward in every utterance, and if the claims are questioned, then the level is changed to discourse, which means the exchange of arguments²⁹.

If the possibility of communicating and understanding is the fundament of communication, then our interactions cannot be random. Individuals communicating in communicative practice take a certain commitment which means particular intersubjective claims. The partners are mutually obliged to tell the truth, make their intentions honest and say what they really mean. Obviously, it would be naïve to think that everyone follows these rules and that communicative practice is free from any possible manipulations, lies, dissembling, etc. However, Habermas thinks that the existence of strategical communication does not deny the relationality contained in communication and also does not undermine the validity of the indicated claims. The existence of strategies confirms the rationality of communication in the sense that the effectiveness of strategical and manipulative acts depends on the comprehension of the actions towards communicating. In other words, strategical acts are parasites of communicative acts. Actions towards communicating which take into account intersubjective claims and as a result defined as communicative actions precede strategical actions. In order to make strategical actions to be effective, their user has to conceal them and pretend that the action is aimed at communication and not manipulation. According to Habermas, this proves that the actor of strategical action is aware of the primary and imperative nature of communicative actions³⁰.

Narrative subjectivity

Along with such renowned philosophers, sociologists and historians as Anthony Giddens, Alasdair MacIntyre, David Carr, Hayden White or Roy Schafer Charles Taylor is a representative of a wide narrativist current. A common thing for all these areas is an assumption that the narrative is a conscious construct which sets the horizon of understanding and

²⁹ A. Dupeyrix, *Zrozumieć Habermasa*, translated by M. N. Wróblewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, pp. 46, 47.

³⁰ K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 296.

interpreting reality or one's own awareness. Awareness placed within the narrative paradigm is supported by a hermeneutical concept of meaning. Taylor's philosophy is mainly inspired by Martina Heidegger's hermeneutical phenomenology. On this level Taylor defines the identity as a result of hermeneutical understanding, speech and interpretation. The knowledge of temporality of one's existence and the ability to orient oneself in the horizon of one's cultivated values are also fundamental. According to Taylor, the identity is a resultant of the axiology adopted, interpreted and formulated by an individual in the narrative. In Taylor's opinion, such a form makes it possible for an individual to understand one's temporary development of self-awareness correctly.

In Taylor's concept, the establishment of the sources of subjective identity turns out to be a task from the area of the theory of morality because the identity itself is closely related not only to the concept of good or dignity but also with the fact which ones Taylor describes as 'strongly evaluated'. Strong evaluation means that the sense of subjective identity is linked with the assessment whether something is valuable, right, better or worse. Modern subjectivity is a peculiar pattern harmoniously connecting three ideals of good, i.e. the good of justice, the good of self-fulfillment and finally the good of existential sense and autonomy. The lack of public discussions about the understanding of the ideals of good is a result of a particular intellectual atmosphere of the contemporary world where it is better to be 'neutral' than involved in order to avoid being as a party on the 'wrong' side of the argument concerning the nature of good. This is connected with the fear that in the face of pluralism of values, every crime can be justified depending on the choice of one's definition of 'good'. For Taylor, only the combination of the aforementioned ideals of good (justice, self-fulfillment and existential feeling of sense) as a whole is the right point of reference for the moral assessment of actions³¹. A human being is always placed within a certain axiological space which is a framework for interpretation and a criterion for the assessment of all actions, choices or desires. Actions taking place in an axiological space do not have to correspond with the postulated values and ideas. Such highly assessed moral values as human dignity, respect for life, quest for happiness and

³¹ A. Bielik-Robson, *Wstęp*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, translated by M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2012, pp. 15, 16.

wellbeing can at the same time be negated in actions, which is shown in crime reports³². A wide scope of the ideals of good may inevitably lead to their conflict but it does not take the form of a true-false opposition. The ideals of good realised individually and without any reference to other ideals may lead to their distortions and wrong interpretations, which can be change only through their complete configuration³³.

Taylor fully agrees with Habermas that subjectivity is shaped in the medium of conversation – through intersubjective linguistic exchange. However, Taylor somehow accuses Habermas of the omission of analyses of more subtle inner languages of self-expression of the subject. This is a reference to the subjective expressions of an individual searching for the sources of one's moral choices³⁴. Taylor disagrees with a formal concept of rationality. He notices the rational space of 'a more subtle language' which is closer to romantic visions rather than the regime of Enlightenment. The stance of 'a more subtle language' refers to alternative sources of sense which have been covered by a thick and hard layer of philosophical concepts related to the understanding of rationality³⁵.

In this way, the aim of *The Sources of the Self* is to decipher moral intuitions behind human actions and choices. Taylor wants to analyse the indicated moral background which is adopted implicitly in the actions, and explicitly expressed in articulation when needed, especially in situations when the validity of one's behaviour has to be shown. Arguments in favour of the questioned claim for validity can be controversial because of three reasons. Firstly, the differences in articulation in favour of the validity of particular axioms may come from the differences in one's world-view. The same value, e.g. human dignity, can be explained in many ways in reference to many arguments such as – last but not least – theism (a human being created by God) or secularism (based on the ideas of humanism). Secondly, people do not necessarily have to be aware of the foundations behind the choices of particular values. The foundations may remain concealed. The last difficulties are pluralism, temporality and variety of moral beliefs. The presented controversies related to the justification of the validity of our actions are major obstacles in the attempt to articulate the

³² Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 10 – 12.

³³ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, p. 17.

³⁴ Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 937, 938.

³⁵ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, p. 18.

axiologically marked spaced as a background for the choices and actions of the subjects³⁶. Therefore, the concept of narrative relationality stands for the good in its substantial sense³⁷.

Intersubjectivity as a key to the understanding of the nature of relational subjectivity

Habermas's communicative subject is an intersubjective one and is a result of the intersubjective communicative process aimed against the limits set by the monadic perspective of the philosophy of identity. In this way, the individual identity is a result of communicative relations with other subjects in the process of a linguistic quest for communicating. Subjectivity is constituted not in an individual sphere but in a public sphere of communicative functioning available to all the users of language who as a result of socialisation have acquired communicative competence. The establishment of a relationally defined subject is based upon an assumption that the possibility of achieving intersubjective understanding is counterfactually contained in the communicative procedure itself³⁸.

For Taylor, the source of individual identity comes from the social character of language and the related need for the existence of a community as a possible reference for linguistic autonarratives. It is the community which becomes a constitutive element of the identity because the mere definition of subjective hierarchy of values is not sufficient without the reference to the community³⁹. In this way, the axiological space postulated by Taylor is not exclusively subjective, but it is also a certain intersubjective level of meanings, senses and narratives allowing people to participate in the social or cultural reality⁴⁰. The concept of 'the network of conversations' especially highlights the social and community-based character of subjectivity. If one adopts as a starting point the fact that the identity is a result of an orientation in a certain axiological space, then one assumes that

³⁶ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 20 – 23.

³⁷ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, p. 12.

³⁸ R. Frie, *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis. A Study of Sartre, Binswanger, Lacan and Habermas*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, London 1997, pp. 192, 193.

³⁹ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 71, 72.

⁴⁰ S. Czerniak, *op. cit.*, p. 175.

it is during a conversation that an individual can widen one's knowledge of what is actually meaningful. Despite the unlimited possibilities of articulation, it is still not possible to articulate a given concept (e.g. good or a value) fully. According to Taylor, a conversation is an opportunity to broaden one's horizons. In such a way individuals receive a chance to reach the established axiological hierarchy of 'conceptual frames'. The interpretation of values is made within a socially mediated language. In this reality, subjectivity is not so much considered as acting certain roles expected by the society, but it is more an ability to become oriented in the axiological space. The participation in a community equips individuals with a better insight into 'the network of conversations', and thus a better understanding of potential meanings placed within 'conceptual frames'⁴¹.

Moreover, Taylor also accepts the possibility of a broad perspective of 'the network of conversations' based not so much on a real community, but on a community of people cultivating similar values. This is a reference to a virtual community of beings with a common axiological horizon. In Taylor's opinion,

We may sharply shift the balance in our definition of identity, dethrone to given, historic community as a pole of identity and relate only to the community defined by adherence to the good (or the saved, or the true believers, or the wise). But this doesn't sever our dependence on webs of interlocution. It only changes the webs, and the nature of our dependence⁴².

Conclusions

The communicative reason abolishes the privileged position of the objectifying stance for the sake of an intersubjective relation between symmetrical partners who mutually coordinate their actions leading to communicating. In this mutual relations there is no place for 'a lonely thinker' in the Cartesian sense, because even the reflection upon one's mental states does not acquire a form of an outer observer. Such a stance would in itself be objectifying. In Habermas's view, even a reflection is a reference to a possible interaction from the position of a participant⁴³. Analogically, a narrative being a result of the subjective reflection is not a narrative of an isolated subject, but it is formed within a community which

⁴¹ S. Czerniak, *op. cit.*, p. 179, 180.

⁴² Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, p. 39.

⁴³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, p. 337.

allows for the creation of the right conceptual frames for a possible axiological space. Therefore, identity is a result of individual self-awareness obtained within an interpretation and a narrative, and the identity takes a certain place on the subjective map of axiological values within established boundaries (conceptual frames). Without the sense of identification with specific values (or – in Taylor’s opinion – ‘good’), individuals would lack a reference to a sense of subjective identity. The awareness of this axiological hierarchy defining the way of individual conduct, thinking and acting is a constitutive condition of an individual sense of identity⁴⁴. According to Taylor, identity is a resultant of the axiology adopted by the subject interpreted and formulated in the narrative. In Taylor’s opinion, such a form makes it possible for an individual to understand the temporal development of self-awareness. Individual identity relates to a subjective orientation of an individual in a certain objective moral space. At the same time, individual values have a gradual character. The sense of identity is a resultant of an orientation within a gradable hierarchy of values, meanings and senses⁴⁵.

Bibliography

- APEL, Karl-Otto, *Znaczenie językowe, prawdziwość i normatywna prawomocność. Społeczna moc wiążąca mowy w świetle transcendentnej pragmatyki języka*, translated by A. M. Kaniowski [w:] L. Rasiński, *Język, dyskurs, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2009.
- BAX, Chantal, *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Carteian Subject and the „Death of Man”*, Continuum, 2011.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Po człowieku*, translated by J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014.
- BIELIK-ROBSON, Agata, *Wstęp*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, translated by M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2012.
- CHOIŃSKA, Bogna, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Universitas, Kraków 2014.
- CZERNIAK Stanisław, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁴⁴Ch. Taylor, *op. cit.*, p.52.

⁴⁵E. Karczyńska, *Odkrywanie siebie w narracji. Koncepcja tożsamości narracyjnej w myśli Paula Ricoeura i Charlesa Taylora, ‘Humaniora’*. Czasopismo internetowe, 1(5)/2014, p. 72.

- DUPEYRIX Aleksandre, *Zrozumieć Habermasa*, translated by M. N. Wróblewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.
- FEATHER Howard, *Intersubjectivity and Contemporary Social Theory. The Everyday as Critique*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2010.
- FRIE Roger, *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis. A Study of Sartre, Binswanger, Lacan and Habermas*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, London 1997.
- GURCZYŃSKA-Sady Katarzyna, *Człowieka jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013.
- HABERMAS Jürgen, *What Is Universal Pragmatics? In Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1979.
- HABERMAS Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, translated by M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- KARCZYŃSKA Eliza, *Odkrywanie siebie w narracji. Koncepcja tożsamości narracyjnej w myśli Paula Ricoeura i Charlesa Taylora*, „Humaniora. Czasopismo internetowe, 1(5)/2014.
- KMITA Jerzy, *Posłowie. Racjonalność „uwolniona od hipotezy metafizycznej, [w:] J. Habermas, Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. A. Zeidler-JANISZEWSKA, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- PLESZCZYŃSKI Jan, *Intersubiektywność, rozumienie i porozumienie w epoce nowych mediów i globalizacji*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, vol. 22 (2), Lublin 2015.
- PLESZCZYŃSKI Jan, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydaw. UMCS, Lublin 2013.
- SAWCZYŃSKI Piotr, *Polityczność podmiotu. Spór o podmiotowość polityczną w świetle zwrotu językowego*, Universitas, Kraków 2016.
- TAYLOR Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, translated by M. Gruszczyński i.in., PWN, Warszawa 2012.

RECONSTRUCȚIA PARADIGMATICĂ A SOCIOLOGIEI CUNOAȘTERII ȘI PROIECTUL LUI ROBERT K. MERTON AL UNEI „REVOLUȚII COPERNICANE” DISCIPLINARE

Constantin STOENESCU¹

Abstract: *The main thesis asserted in this paper is that Robert Merton proposed a „Copernican revolution” in sociology of knowledge as a new domain of academic research. He has taken into account the whole sociological tradition which began at the middle of nineteenth century and he developed a new paradigm for sociology of knowledge. He has imagined a theoretical structure for this domain and he was devoted in the same time to some methodological questions regarding the rationality of research in relation with some dilemmas produced by the sociological difference between the perspectives of insiders and outsiders or by the epistemological distinction between the so-called acquaintance with and knowledge about.*

Keywords: *Robert K. Merton, sociology of knowledge, rationality of research, perspectives of insiders and outsiders, acquaintance with and knowledge about.*

În acest studiu îmi propun să argumentez în favoarea tezei că Robert K. Merton a reconstruit paradigmatic sociologia cunoașterii și a asigurat recunoașterea acesteia ca disciplină autonomă de către comunitatea științifică. Până la Merton se credea că factorii sociali externi au numai o influență perturbatoare asupra procesului de cunoaștere, în sensul că intervenția lor face posibilă apariția erorii. Ceea ce numim „revoluție copernicană” constă într-o schimbare radicală de perspectivă prin luarea în considerare a contextului social și în cazul descoperirii adevărului. Reconstrucția paradigmatică a sociologiei cunoașterii este făcută de Merton în continuarea tradiției de cercetare reprezentată de Marx, Durkheim, Mannheim, Scheler, Sorokin. Aceștia, deși se situau din punct de vedere filosofic pe poziții divergente, au încercat să răspundă la aceleași întrebări privind relația dintre cunoaștere și baza existențială. Merton descrie structura paradigmei sub forma unui set de probleme fundamentale care constituie arhitectura sociologiei cunoașterii. Maturizarea disciplinară a sociologiei și procesul constituirii unei paradigme a sociologiei cunoașterii sunt simultane cu formarea comunității științifice a sociologilor. Merton

¹ University of Bucharest, Romania.

analizează această comunitate cu instrumentele specifice sociologiei cunoașterii și încearcă să răspundă obiecțiilor de tip relativist prin căutarea unei relații specifice, construită social, între raționalitatea cercetării și contextul social.

1. O „revoluție copernicană” în sociologia cunoașterii²

Considerată ca un nou domeniu de cercetare cu o identitate disciplinară proprie, sociologia cunoașterii s-a constituit în principal în spațiul cultural german și, în secundar, în cel francez, la începutul secolului al douăzecilea. În expresia din limba germană *Wissenssoziologie* termenul „cunoaștere” are un înțeles extrem de larg, acoperind întreaga gamă de produse culturale: idei, ideologii, convingeri juridice și etice, doctrine filosofice, aserțiuni și teorii științifice, aplicații de tip tehnologic. Astfel înțeleasă, sociologia cunoașterii, indiferent de accentele teoretice sau metodologice ale diferitelor abordări, cercetează relațiile dintre aceste elemente extrem de diverse purtătoare de cunoaștere și alți factori existențiali din societate și cultură. Din acest punct de vedere, deși domeniul de cuprindere tematică era deosebit de generos, sociologiei cunoașterii îi lipsea încă un demers teoretic specific unei recunoașteri identitare, bazat pe precizarea cadrelor conceptuale de formulare a propriilor probleme.

În timpul celui de-Al Doilea Război Mondial sociologul francez Georges Gurvitch, retras în Statele Unite ale Americii, are inițiativa editării unui volum care să prezinte starea de fapt din sociologie sub forma unei diagnoze a întregului domeniu de cercetare specific acestei discipline științifice. Robert Merton, ca o recunoaștere a contribuțiilor sale hotărâtoare, este invitat să scrie partea referitoare la sociologia cunoașterii. El realizează însă chiar mai mult decât i se ceruse, încercând să pună ordine într-un domeniu care se dezvoltase oarecum excentric sau divergent față de cursul gândirii sociologice și propune o reconstrucție de tip paradigmatic a sociologiei cunoașterii.³

² Vezi și Constantin Stoenescu, 2010, „Identitatea disciplinară a sociologiei științei în lucrările lui Robert K. Merton”, *Revista de Filosofie Analitică*, vol. al IV-lea, nr. 1, pp. 25-42.

³ De altfel, cea mai bună dovadă a faptului că studiul lui Merton a fost receptat drept o asemenea tentativă de fundamentare teoretică este antologarea ulterioară a acestuia sub titlul „Paradigm for the Sociology of Knowledge” în Merton, 1973.

Dezvoltarea sociologiei cunoașterii este explicată de Merton printr-un recurs reflexiv la propriul principiu teoretic explicativ fundamental al domeniului: doar anumite condiții sociale și culturale complexe puteau permite inițierea procesului de maturizare disciplinară. Este vorba despre creșterea conflictului social, adică adâncirea procesului de diferențiere a valorilor, atitudinilor și modurilor de gândire caracteristice diverselor grupuri sociale, până la atingerea unui punct de la care diferențele incompatibile devin mai importante decât ceea ce aceste grupuri împărtășesc în comun.⁴ Are loc nu doar o dezvoltare independentă în interiorul aceleiași societăți a unor universuri de discurs distincte ale diverselor grupuri sociale, ci și o contestare reciprocă a validității și legitimității, ceea ce duce, întrucât perspectivele și interpretările vehiculate intră în conflict, la o neîncredere între grupuri. Acesta este contextul în care se produce o mutație în privința intereselor cercetătorului. Validitatea opiniilor noastre sau confruntarea lor cu dovezile disponibile încetează să mai fie teme de interes maximal, iar locul lor este luat de o cercetare a condițiilor care au făcut posibilă configurarea concepțiilor aflate în conflict. Răspunsul va fi acela că opiniile înșelătoare, erorile, prejudecățile și pretențiile absurde sunt efectul dependenței funcționale a gândirii noastre de diverși factori economici, sociali sau psihologici așa cum sunt interesele, poziția socială, impulsurile de bază, anumite motivații ascunse ori o înțelegere greșită a mesajului comunicat. Altfel spus, putem formula distincția dintre aparență și realitate în sfera gândirii, a convingerilor și a comportamentelor umane în sensul că toate acele produse ale minții noastre care sunt erori, iluzii sau deformări sunt expresia funcțională a unui substrat social și cultural. De aici se poate ajunge, la nivelul gândirii comune, la atacuri reciproce asupra integrității oponentilor, sau, într-un mod sistematic, la nivelul gândirii științifice, la o analiză a ideologiilor care stau în spatele diverselor susțineri care își asumă un statut teoretic. Demersuri asemănătoare cu analiza ideologică întâlnim și în psihanaliză, în marxism, în teoriile despre mecanismele propagandei, în analiza semantică, în teoria lui Pareto ș.a.m.d. În general, scopul unor asemenea demersuri este unul terapeutic, critic sau cel puțin ironic. Sunt identificate și propuse

⁴ Merton preia această ipoteză de la Mannheim și Sorokin. Cel dintâi o enunțase în *Ideologie și utopie* încă din primele pagini ale cărții, iar cel de-al doilea o folosește ca ipoteză de lucru pentru a explica fenomenele de dinamică socială. Vezi Mannheim, 1968, și, respectiv, Sorokin, 1937, vol. 2, pp. 412-413.

pentru eliminare toate aceste iluzii, minciuni, ideologii, moduri de a vorbi sau pseudo-raționamente care au statutul unor aparențe și ale căror victime le sunt membrii grupului cu care ne aflăm în conflict și față de care ne manifestăm neîncrederea. Analiza echivalează cu o dezvăluire a adevăratei semnificații prin punerea în relație a conținutului cu anumite caracteristici personale sau aspecte ale societății care s-ar afla în spatele diverselor opinii.

Merton propune realizarea unei „revoluții copernicane” în sociologia cunoașterii pornind de la ipoteza că nu doar erorile, iluziile și credințele neautentice sunt condiționate social și istoric, ci și descoperirea adevărului. În cazul ideologiilor, miturilor, iluziilor și normelor morale este evident că anumiți factori extra-teoretici se interpun între subiect și realitate și produc eroarea. În mod tradițional se susține că avem o asimetrie între adevăr și eroare, în sensul că eșecul în cunoaștere este explicat prin acțiunea perturbatoare a factorilor sociali, pe când adevărul ar fi obținut atunci când aceste influențe lipsesc. Propunerea „revoluționară” a lui Merton constă în dizolvarea acestei asimetrii prin formularea ipotezei că și adevărurile sunt într-o anumită relație cu contextual social sau cu societatea în care apar. Îi revine sociologiei cunoașterii sarcina de a explica natura acestei relații.

2. Structura paradigmei

În sociologia cunoașterii au fost elaborate, în ordine istorică, diverse teorii care diferă între ele în privința problemelor abordate, a întinderii și limitelor domeniului cercetat, a conceptelor și metodelor folosite. Totuși, putem identifica un nucleu teoretic și metodologic comun? Merton își propune să sistematizeze oarecum recursiv toate aceste cercetări atât de diferite pe baza unui principiu unificator, pornind de la interogațiile specifice, de la marile întrebări cărora sociologul cunoașterii încearcă să le dea un răspuns. El constată că la acest nivel secund, în sensul intenționalității cercetătorului, dar profund, în sensul ghidării cercetării, putem identifica o structură paradigmatică specifică, și anume, o rețea de întrebări pe care o regăsim pretutindeni în măsura în care discursul respectiv intră în aria sociologiei cunoașterii. Dacă acceptăm că principiul teoretic explicativ al sociologiei cunoașterii este acela că diversele produse cu caracter teoretic ale minții noastre sunt într-o anumită relație cu o bază existențială, atunci structura interogativă a sociologiei cunoașterii va putea fi descrisă sub forma unui set de întrebări după cum urmează

Unde este localizată baza existențială a producțiilor mentale?
 Ce produse ale minții noastre sunt analizabile sociologic?
 Ce relație există între produsele mentale și baza existențială?
 De ce au loc aceste relații?
 Când ies la iveală relațiile dintre baza existențială și cunoaștere?
 Care este statutul epistemic al cunoașterii în sociologia cunoașterii?

Să analizăm în continuare țesătura coceptuală ce rezultă din operaționalizarea acestor întrebări în diverse contexte teoretice.

i. Baza existențială și produsele minții noastre

Consensul formal al sociologilor cunoașterii este acela că gândirea nu este determinată intern, într-un mod imanentist, ci depinde, într-o anumită măsură, într-o anumită privință, de baza existențială de tip socio-cultural.

Răspunsurile la această întrebare sunt diferite. Merton enumeră mai multe teorii rivale, complementare sau convergente. Câteva exemple sunt edificatoare atât pentru angajamentele teoretice cât și pentru consecințele metodologice.

Un prim exemplu la care Merton face trimitere este teoria marxistă. Marx și Engels au formulat teza că relațiile de producție constituie fundamentul real pe care se ridică întreaga infrastructură a ideilor. Marx însuși își rezumă concepția într-un pasaj din „Prefața” la *Contribuții la critica economiei politice*: „În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor- relații de producție- care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție a vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.”⁵ Relațiile de clasă și interesele de clasă devin în teoria lui Marx principalele unități ale analizei explicative. Indivizii, în măsura în care sunt luați în considerare, sunt doar personificări ale categoriilor economice prin care descriem relațiile și interesele de clasă. În *Ideologia germană* Marx și Engels vor supune criticii întreaga tradiție a ceea ce ei numesc idealismul

⁵ Marx, Engels, *Opere alese*, vol. I, 1966, p. 313-314.

filosofic german și vor impune reflexul critic de corelare a oricărui demers teoretic cu interesele derivate din poziționarea economică. În *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* Marx va explica acțiunile personalităților istorice prin constrângeri ce țin de apartenența la o anumită clasă sau categorie socială.

Max Scheler elaborează o teorie profund diferită de marxism.⁶El pornește de la distincția dintre sociologia culturală, care cercetează domeniul „ideal” al culturii, ideilor și valorilor, și sociologia factorilor reali (*Realsoziologie*), care se ocupă de procesele reale de schimbare din societate. Datele culturale sunt definite prin raportare la scopuri și intenții, pe când factorii reali își au originea într-o structură impulsivă, dintre ale cărei componente menționăm sexul, foamea, dorința de putere. Ca urmare, este o eroare a teoriilor naturaliste să susținem că factorii reali determină domeniul ideilor, după cum este la fel de greșit să vedem în întreaga istorie a condițiilor existențiale o manifestare a istoriei spiritului. Cele două domenii sunt reciproc autonome. Scheler admite însă că în procesul actualizării ideilor se stabilesc anumite conexiuni între acestea și diverse interese, impulsuri, emoții, tendințe sociale, structuri instituționale. Altfel, dacă nu ar fi în nici o relație cu factorii reali, ideile pure ar duce doar la utopii sterile.

O altă eroare a teoriilor naturaliste constă în admiterea tacită a presupunerii că una și aceeași variabilă independentă influențează întreaga istorie. După Scheler, în locul tezei că o singură variabilă independentă constantă stă în spatele tuturor fenomenelor, trebuie să admitem că procesele istorice se desfășoară după legea celor trei stadii. Mai întâi rolul de variabilă independentă este îndeplinit de legăturile de sânge și de rudenie, apoi de puterea politică, iar în final de factorii economici. Lista aproape completă a factorilor reali pe care Scheler îi ia în considerare este următoarea: rasă și rudenie, structuri de putere, factori de producție, aspecte demografice calitative și cantitative, factori geografici și geopolitici. Nici unul dintre acești factori nu acționează constant ca un factor determinant, ci doar în condițiile unei variabilități constante.

Mannheim, deși preia de la Marx ideea de bază existențială, nu crede, asemenea marxiștilor dogmatici, că poziția de clasă este determinantă pentru formarea modului de gândire și a perspectivei generale asupra

⁶ Această prezentare are la bază comentariul făcut de Merton pornind de la Scheler, 1926.

lumii. Mannheim susține că un grup integrat organic concepe istoria ca un proces continuu de realizare a scopurilor sale, pe când un grup mai puțin integrat este centrat intuitiv asupra evenimentelor istorice întâmplătoare. În general, nu putem constata decât o mare varietate de grupuri, moduri de gândire, factori existențiali și o diversitate de relații între acestea.

Un alt punct de vedere este susținut de Durkheim. Într-un studiu scris împreună cu Mauss, el susține că geneza categoriilor gândirii este condiționată social de structura de grup.⁷ Durkheim formulează ipoteza că indivizii sunt orientați mai degrabă spre grupul din care fac parte decât spre natura înconjurătoare, ceea ce înseamnă că experiențele primare semnificative sunt mediate de rețeaua relațiilor sociale.⁸ Drept urmare, în cercetarea formelor primitive ale gândirii Durkheim ține seama de anumiți factori existențiali care influențează modul de gândire și structura cunoașterii așa cum sunt recurența periodică a unor activități sociale precum ceremonii, sărbători, ritualuri, structura de clan și configurația spațială a întâlnirilor de grup.

Sorokin, în opoziție față de toate teoriile aduse în discuție până acum, propune o teorie idealistă a derivării diverselor forme ale cunoașterii din „mentalitățile culturale”. Mentalitatea ideatională concepe realitatea după modelul unei Ființe eterne imateriale, iar nevoile primare spirituale sunt satisfăcute dinăuntru prin minimalizarea sau eliminarea celor mai multe nevoi fizice. Dimpotrivă, mentalitatea senzorială limitează realitatea la ceea ce poate fi perceput cu ajutorul simțurilor și este preocupată de satisfacerea maximală a nevoilor fizice prin producerea de schimbări în lumea fizică. Într-o asemenea societate este dominantă căutarea adevărului pornind de la datele furnizate de organele de simț.⁹

În concluzie, după Merton, la întrebarea „Unde este localizată baza existențială a producțiilor mentale?” putem da două tipuri de răspunsuri prin invocarea a două tipuri de componente distincte la nivel de diferență specifică:

a. *baza socială*: poziție socială, clasă, generație, rol ocupațional, mod de producție, structuri de grup (universitate, academie, birocratie, secte, partide politice), „situație istorică”, interese, societate, apartenență etnică,

⁷ Durkheim, Mauss, 1901.

⁸ Durkheim, 1995.

⁹ Sorokin, 1937.

mobilitate socială, structuri de putere, procese sociale (competiție, conflict, ș.a.m.d.)

b. *baza culturală*: valori, etos, climatul de opinie, *Volksgeist*, *Zeitgeist*, tip de cultură, mentalitate culturală, *Weltanschauungen* ș.a.m.d.

ii. Produsele minții analizabile sociologic

În expresia „sociologia cunoașterii” termenul cunoaștere este utilizat, așa cum am mai spus, într-un sens larg, desemnând orice idee sau mod de gândire, de la cunoașterea comună la științele exacte ale naturii. În cele din urmă se ajunge la o acoperire cel puțin extensională cu termenul cultură, cuprinzând convingeri etice, norme morale, presupuziții ontologice, postulate epistemologice, judecăți sintetice, opinii politice, fapte empirice. După Merton, problema este dacă aceste tipuri de cunoaștere se află în același gen de relație cu baza lor sociologică sau, dimpotrivă, trebuie să facem distincție între diverse domenii ale cunoașterii întrucât relația lor cu baza existențială diferă într-o anumită măsură.¹⁰

În textele clasicilor marxismului găsim noțiunea de formă ideologică, iar criteriul diferenței dintre acestea este dat de condiționarea diferită în raport cu baza materială. Marx cultivă o anumită ambiguitate cu privire la componența suprastructurii și la felul în care diversele sfere ale ideologiei sunt condiționate de modul de producție. Engels este acela care încearcă să precizeze această relație pentru cazul particular al domeniului dreptului într-o celebră scrisoare către Conrad Schmidt: “îndată ce devine necesară noua diviziune a muncii, care creează juriști de profesie, se deschide iarăși un domeniu nou, independent, care, cu toată dependența sa generală față de producție și de comerț, posedă totuși și o facultate particulară de a acționa asupra acestor domenii. Într-un stat modern, dreptul nu numai că trebuie să corespundă situației economice generale, să fie expresia ei, dar trebuie să fie și o expresie consecventă, care să nu se dezmință pe sine însăși prin contradicții interne. Pentru realizarea acestei condiții se nesocotește din ce în ce mai mult fidelitatea reflectării relațiilor economice.”¹¹ Domeniul dreptului, aflat în strânsă legătură cu presiunile economice, are caracteristicile unei suprastructuri ideologice, în timp ce filosofia, știința și religia sunt doar indirect corelate cu factorii economici în sensul că nu se poate susține teza determinării conținuturilor și a

¹⁰ Merton, 1973, p. 19.

¹¹ Engels, 1967, p. 465.

dezvoltării acestora de către factorii economici. De aceea, formula preferată de Engels va fi aceea că factorii economici au un caracter determinant doar în ultimă instanță, ceea ce presupune recunoașterea independenței acestor domenii. Marx va merge și mai departe și va vorbi despre statutul special al științelor naturii.

Drept urmare, putem susține că îi este proprie marxismului formularea tezei că științele naturii se află într-o relație cu baza economică diferită de aceea în care se află alte sfere ale cunoașterii și opiniei. Astfel, se acceptă că împrejurările sociale pot influența decisiv orientarea cercetării științifice într-o anumită direcție, dar aparatul conceptual este construit în mod independent. Ulterior, marxiștii sovietici, în special Lenin și Buharin, vor reveni asupra acestui aspect și vor revizui teza independenței conținuturilor științei afirmând că, spre deosebire de științele naturii, științele sociale nu se pot sustrage influențelor infrastructurii de clasă, că, în mod inevitabil, orice știință socială este tendențioasă și că doar știința proletară oferă o perspectivă validă asupra realității sociale.

Un punct de vedere favorabil independenței diverselor forme ale gândirii va fi susținut de Karl Mannheim. El va afirma că științele exacte ale naturii și ceea ce el numește „cunoașterea formală” sunt independente de determinările existențiale, dar nu și istoria, politica, științele sociale și gândirea comună. Poziția socială este aceea care determină perspectiva din care lucrează subiectul epistemic, adică modul în care el se raportează la obiectul cunoașterii, ceea ce vede și cum vede, precum și felul în care subiectul construiește acest obiect în mintea sa. Acest determinism social duce la conturarea anumitor limite ale validității și la o anumită particularizare a scopului cunoașterii.

Scheler reprezintă cealaltă extremă în raport cu marxismul. El deosebește în lucrarea sa *Die Wissensformen* între diverse forme ale cunoașterii. Mai întâi avem o concepție generală despre lume (*Weltanschauungen*) care este acceptată ca dată, nu este justificată și nu este revizibilă, care constituie în întregul ei corpusul axiomelor culturale ale grupului sau așa numitul climat de opinie. După Scheler, o sarcină a sociologiei cunoașterii constă în descoperirea legilor de transformare ale acestui *Weltanschauung*, adică atât a ceea ce este valid cât și a ceea ce reprezintă iluzie socială, superstiție, eroare condiționată social sau alte forme de înșelare.

El deosebește între șapte forme de cunoaștere interne *Weltanschauung*-ului: 1. mituri și legende, 2. cunoaștere implicită încorporată în limbajul

comun, 3. cunoaștere religioasă (de la intuițiile emoționale vagi la dogmele bisericii), 4. tipuri de cunoaștere mistică, 5. cunoaștere filosofico-metafizică, 6. cunoașterea pozitivă (matematica, științele naturii și științele culturii), 7. cunoașterea tehnologică. Gradul de artificialitate al fiecăreia dintre aceste forme determină viteza lor de schimbare, cea mai „artificială” fiind cunoașterea tehnologică, iar cele mai persistente miturile și legendele. În alți termeni, cu cât o formă de cunoaștere este asociată cu factori cu un grad ridicat de materialitate, cu atât este mai schimbătoare.

După Scheler, există o relație între cunoaștere și societate, și anume, toate formele de cunoaștere au un caracter sociologic, dar nu în sensul că validitatea și conținuturile ar fi determinate social, ci în acela că structura socială determină selecția obiectivelor cunoașterii și modul în care este dobândită cunoașterea. Astfel, teoria platoniciană a ideilor are legătură cu modul de organizare al Academiei platoniciene, protestantismul are legătură cu organizarea bisericii protestante.

Dintr-o altă perspectivă se poate susține că întregul context social și cultural nu are un rol doar în selectarea temelor cercetării, ci, mai mult decât atât, influențează conceptualizarea problemelor științifice. De exemplu, se susține că teoria lui Darwin a selecției naturale a fost modelată după noțiunea de competiție economică, noțiune căreia i se atribuie o funcție ideologică în procesul de consolidare a capitalismului.

Durkheim, în *Formele elementare ale vieții religioase*, formulează ipoteza genezei sociale a categoriilor gândirii pornind de la trei tipuri de dovezi; 1. variația socială a categoriilor gândirii dovedește că acestea depind de factori care au un caracter istoric și, prin urmare, social; 2. conceptele sunt prinse într-un limbaj, iar limbajul este un produs al societății, achizițiile conceptuale individuale fiind făcute din acest limbaj dat de-a gata; 3. acceptarea sau respingerea conceptelor nu este determinată doar de validitatea lor obiectivă, ci și de consistența lor cu alte opinii dominante acceptate anterior. Pentru a elimina pericolul unui relativism radical, Durkheim precizează că originea socială a categoriilor gândirii nu înseamnă că acestea au un caracter arbitrar deoarece acestea trebuie să fie aplicabile naturii și, prin urmare, ele trebuie să fie, într-o măsură sau alta, adecvate obiectului lor. Totuși, întrucât structurile sociale sunt variabile, apar și unele elemente subiective în construcția socială a conceptelor. Pe măsura evoluției societății crește gradul de autonomizare a gândirii față de structurile sociale, apoi se ajunge, prin metoda științifică de tip critic, la o

adevare maximală în raport cu obiectul cercetării, ceea ce înseamnă că însăși idealul obiectivității este un produs social.

Sorokin exprimă punctul de vedere potrivit căruia în culturi diferite avem criterii diferite de adevăr. Elitele intelectuale care aparțin unor culturi diferite se centreză asupra unor teme diferite și folosesc un idiom propriu. De exemplu, în unele societăți atenția este concentrată asupra concepției religioase și diverselor tipuri de metafizică, în altele asupra științei empirice, fiind posibilă și coexistența acestor preocupări, dar contextul impune dominația uneia dintre ele.

În concluzie, diferiți autori propun analiza următoarelor domenii și aspecte:

a. *domenii*: convingeri morale, ideologii, idei, categorii ale gândirii, teorii filosofice, credințe religioase, norme sociale, științe pozitive, tehnologia ș.a.m.d.

b. *aspecte*: selectarea și fixarea atenției asupra unei anumite teme, nivelul de abstracție, presupuziții (ce anume este luat drept dat și ce anume este considerat problematic), conținut conceptual, modele de verificare, obiective ale activității intelectuale ș.a.m.d.

iii. Natura relației dintre produsele mentale și baza existențială

După Merton, această problemă este tratată cel puțin implicit în cadrul oricărei teorii din sociologia cunoașterii. În general, au fost analizate cu precădere două tipuri de relații, și anume, cele de tip cauzal sau funcțional, respectiv, cele de tip simbolic sau organic.

Marx și Engels au cercetat aproape în exclusivitate relația cauzală dintre baza economică și idei, folosind pentru descrierea ei termeni precum determinare, corespondență, reflectare, generare, dependență.

Marxismul a fost redus prin vulgarizare la teza dependenței puternice a ideilor de poziția de clasă obiectivă. După Merton,¹² o înțelegere corectă a marxismului trebuie să țină seama că acesta este în primul rând o teorie a istoriei pe baza căreia explicăm în ce măsură o ideologie este adecvată pentru un anumit grup social, ceea ce necesită o construcție ipotetică cu privire la ce anume ar gândi și ar percepe oamenii dacă ei și-ar putea înțelege adecvat situația socială în care se află. Dar o asemenea cunoaștere a propriei situații sociale nu este accesibilă tuturor grupurilor sau claselor sociale, fapt care duce la problema falsei conștiințe, adică a modului în care

¹² Merton, 1973, p. 28.

devine dominantă o ideologie care nu este nici în conformitate cu interesele clasei sociale care o promovează și nici adecvată în raport cu situația socială. Ideologiile, deși pot fi distorsionări ale situației reale, sunt construite tocmai pentru a induce transformări în societate, deoarece ele devin convingeri care joacă un rol motivațional. În acest ultim sens se poate vorbi și de o autonomizare a factorilor ideologici. Drept urmare, condițiile economice sunt doar o condiție necesară, dar nu și suficientă, pentru apariția și dezvoltarea unei anumite idei. Condițiile economice nu reprezintă un factor strict determinant, ci doar o predispoziție. Ele reprezintă un cadru care poate limita dezvoltarea unei idei sau poate favoriza dezvoltarea alteia. Aceasta înseamnă că o bună cunoaștere a condițiilor economice ne permite să facem predicții asupra mersului ideilor și chiar să exercităm o influență de așa natură încât să obținem un rezultat dorit.

Mannheim, deși a dezvoltat programatic sociologia cunoașterii, nu a clarificat natura relației dintre gândire și societate. El susține că orice structură de gândire trebuie pusă în relație cu un anumit grup. Problema nu este, apreciază Merton,¹³ doar de a constata pe baza unei cercetări empirice că membrii unui grup împărtășesc în comun o anumită concepție, ci și de a explica de ce tocmai acest grup și nu altul a aderat la respectiva concepție. Această direcție de cercetare care corespunde psihologiei cunoașterii nu va fi aprofundată însă de Mannheim.

Durkheim formulează cu claritate ipoteza naivă că între categoriile de gândire și anumite trăsături ale organizării grupului avem o relație de corespondență în sensul că cele dintâi le reflectă pe cele din urmă. Durkheim invocă în sprijinul ipotezei sale cazurile unor societăți precum cea australiană și cea nord-americană unde spațiul este conceput circular tocmai pentru că grupul locuiește într-un spațiu organizat circular. Asemănător, noțiunea de timp reflectă ritmul unor activități sociale precum ceremonii, sărbători, ritualuri. Ideea de clasificare este și ea derivată din stratificarea ierarhică a grupului. Pe scurt, categoriile gândirii exprimă aspecte ale ordinii sociale.

După Scheler, ideile și factorii existențiali se află în primul rând într-o relație de interacțiune. Factorii existențiali nu determină conținutul ideilor, ei doar asigură actualizarea mai rapidă sau mai încetă a ideilor potențiale. Ca urmare, factorii existențiali au un rol de selecție. Scheler folosește și

¹³ Merton, 1973, p. 31.

conceptul de identitate structurală pentru a se referi la presuposițiile comune ale domeniului cunoașterii și cele ale structurii economice, sociale și politice. Astfel, arată Scheler, dezvoltarea gândirii de tip mecanicist începând cu secolul al șaisprezecelea și dominația ei față de gândirea organicistă este inseparabilă de ascensiunea individualismului, dezvoltarea pieței și formarea unui cadru concurențial. Noua viziune asupra cercetării științifice ca un proces continuu de acumulare de cunoștințe care la momentul potrivit, atunci când contextul social-economic o va cere, vor primi o aplicabilitate practică, precum și separarea științei de teologie și filosofie au fost posibile pentru că în capitalism domină principiul acumulării continue de bunuri.

Este important de subliniat faptul că în cadrul identității structurale Scheler nu acordă prevalență factorilor socio-economici sau celor cognitivi. După Scheler, evoluția ambelor componente este determinată de impulsul dat de o elită care este purtătoarea etosului dominant. Drept urmare, nu se poate susține că tehnologia modernă este o simplă aplicare a științei pure bazată pe observație și matematică, ci, mai degrabă, ea este rezultatul orientării societății și, în primul rând, a celor mai activi membri ai ei, spre controlul și stăpânirea naturii.

În opinia lui Merton,¹⁴ Scheler ajunge prin conceptul de identitate structurală la conceptul de integrare culturală, concept care corespunde celui de „sistem cultural semnificativ” propus de Sorokin. Prin sistem cultural Sorokin are în vedere identitatea principiilor și valorilor fundamentale care cuprind toate părțile sistemului, pe când în cazul unui sistem causal luăm în considerare doar interdependența părților. Sorokin sesizează tendința de integrare semnificativă a diverselor produse culturale, precum criteriile de adevăr, teorii metafizice și științifice, realizări tehnologice ș.a.m.d. în cadrul culturii dominante. Sorokin și-a propus să arate cum se realizează această integrare, motiv pentru care a elaborat metode de analiză statistică sub forma unor corelații între autori și teme abordate. Astfel, într-o cultură senzorială vor fi dominante temele specifice empirismului. Totuși, rezultatele sale nu sunt pe măsura ambițiilor sale teoretice.

Ca răspuns la proiectul lui Sorokin, Merton propune formularea generalizărilor cu privire la modul de gândire sau de cunoaștere specific unei culturi sau societăți prin referire la conceptul de audiență sau public.

¹⁴ Merton, 1973, p. 33.

Oamenii de știință nu se orientează exclusiv asupra datelor observaționale și nici spre întreaga societate, ci doar spre o anumită parte a societății, să o numim audiență, astfel încât își organizează activitatea în acord cu anumite cerințe și criterii de validitate. Cu cât societatea este mai diferențiată cu atât mai diferențiate vor fi concentrarea atenției asupra anumitor obiective ale cercetării, formulările conceptuale și procedurile de certificare a pretențiilor de cunoaștere. În măsura în care audiența este diversă tocmai pentru că la nivelul societății sunt posibile poziții sociale distincte, sociologia cunoașterii va explica adecvat aceste conflicte de gândire. Astfel, cercetătorii naturii din Anglia secolului al șaptesprezecelea, buni experimenterii, tehnicienii și teoreticienii deopotrivă, se vor adresa unei audiențe diferite comparativ cu savanții proveniți din universitățile organizate tradițional, tributari demersurilor de tip speculativ. Sociologiei cunoașterii îi revine sarcina de a analiza chiar aceste corelații dintre activitatea omului de știință, publicul căruia i se adresează și criteriile de validare întrebuintate.

O analiză asemănătoare este propusă de Znaniecki în termenii a ceea ce el numește „cercul social”. El a dezvoltat o serie de ipoteze cu privire la relația dintre rolurile omului de știință și tipurile de cunoaștere promovate, între acestea din urmă și bazele evaluării performanțelor oamenilor de știință de către membrii societății, între rolurile definite și atitudinile față de cunoașterea practică și teoretică ș.a.m.d. Într-un comentariu pe marginea cărții lui Florian Znaniecki, ¹⁵*Rolul social al omului cunoașterii*, Merton apreciază importanța pentru sociologia cunoașterii a proiectului de cercetare schițat de acesta și face un inventar al principalelor teme de cercetare. Înainte de toate, este necesară o taxonomie a tipurilor de roluri ale omului de știință, a relațiilor dintre ele și a modalităților de dezvoltare a rolurilor respective. În al doilea rând, trebuie analizată, dacă există vreuna, influența pe care o exercită modelele de comportament ale oamenilor de știință specifice unei anumite ordini sociale asupra cunoașterii în ansamblu și metodelor folosite. ¹⁶

¹⁵ Merton, “Znaniecki’s *The Social Role of the Man of Knowledge*”, publicat inițial în *American Sociological Review*, februarie, 1941, retipărit în Merton, 1973, p. 41-45.

¹⁶ Znaniecki deosebește patru componente ale dinamicii și structurii rolului social al unui actor social: 1. *Cercul social*, adică mulțimea de personae (sau publicul sau audiența) care evaluează performanțele actorului social; 2. *Sinele* actorului, adică acele caracteristici fizice și psihice pe care actorul trebuie să le aibă în virtutea

În concluzie, în literatura domeniului putem identifica mai multe ipoteze de lucru rivale sau complementare. Perspectiva sistematică propusă de Merton permite realizarea unei grupări de felul următor, firește, fără altă pretenție decât valoarea ei euristică:

a. *relații cauzale sau funcționale*: determinare, cauză, corespondență, condiție necesară, condiționare, interdependență funcțională, interacțiune, dependență ș.a.m.d.

b. *relații simbolice, organice sau de sens*: consistență, armonie, coerență, unitate, congruență, compatibilitate(și antonimele lor); expresie, realizare, expresie simbolică, *Strukturzusammenhang*, identitate structurală, conexiune internă, analogie stilistică, integrare logică și de sens, identitate de semnificație ș.a.m.d.

c. *termeni ambigui care desemnează relații*: corespondență, reflectare, în legătură cu, în strânsă conexiune cu ș.a.m.d.

3. Comunitatea sociologilor

Dar ce se întâmplă la nivelul comunității sociologilor? Ce vom descoperi înăuntrul acestei comunități ca urmare a unei analize sociologice? Sociologia cunoașterii trebuie să răspundă provocării de a se aplica asupra ei însăși. Merton abordează această problemă într-o comunicare prezentată la Al Patrulea Congres Mondial de Sociologie de la Stresa, Italia, 1956. Textul comunicării a fost publicat în 1961 sub titlul „Social Conflict Over Styles of Sociological Work”¹⁷. Merton formulează ipoteza că relațiile dintre sociologi sunt la fel de importante în procesul cunoașterii ca și noile date empirice sau noile perspective teoretice. Merton formulează ipoteza că oricărei discipline științifice îi este propriu un anumit conflict intradisciplinar atunci când se află într-o anumită fază a dezvoltării sale. Tema vulnerabilității sociologilor la diverse influențe ideologice este și ea enunțată în trecut.

Merton deosebește între trei etape ale dezvoltării sociologiei, aplicabile și cazului sociologiei cunoașterii. Prima etapă constă în diferențierea

poziției pe care o ocupă; 3. *Statutul* social al actorului adică ceea ce i se permite să facă și imunitățile care i se acordă ca urmare a poziției sale sociale; 4. *Funcțiile sociale* ale actorului, și anume, contribuția sa la cercul social. Merton consideră că avem aici o paradigmă de cercetare privind rolul social al omului de știință.

¹⁷ Vezi Merton, 1961.

sociologiei de celelalte discipline înrudite, respectiv în diferențierea sociologiei cunoașterii în interiorul sociologiei. A doua etapă constă în dobândirea legitimității intelectuale și a autonomiei academice. A treia etapă este dată de consolidarea sociologiei cu ajutorul altor științe sociale. Merton susține că fiecare dintre aceste etape presupune anumite interacțiuni specifice între sociologi în interiorul comunității sociologilor, precum și între aceștia și membrii altor comunități științifice.

Procesul de diferențiere a sociologiei, respectiv a sociologiei cunoașterii, fiind el însuși unul social, deși are anumite caracteristici care țin de natura procesului însuși, poate să difere în detaliu de la o societate la alta. De exemplu, în Anglia sociologia s-a dezvoltat pornind de la economia politică, administrația socială și filosofie, în Germania pornind de la dreptul comparat, în Franța de la filosofie și psihologie, în Statele Unite de la economie, antropologie și problemele practice ale reformei sociale. Modul în care are loc acest proces de diferențiere are urmări asupra constituirii conținuturilor, în sensul că disciplina științifică respectivă începe prin a fi ceea ce părinții fondatori stabilesc că este. Efectul imediat este acela că avem de la bun început o mulțime de teorii sociologice, fapt care duce la diferențierea internă a sociologiei în școli de gândire care se bat pentru propria legitimitate și își revendică propria autenticitate teoretică în raport cu alte teorii rivale din imediata vecinătate .

Cheia dobândirii legitimității intelectuale de către o nouă disciplină științifică o reprezintă acceptarea acelei discipline în universitate ca instituție ce asigură recunoașterea. Și în acest caz putem construi un model teoretic al legitimării intelectuale, dar modul concret în care sociologii sunt acceptați într-o universitate sau alta, felul în care ei își câștigă o anumită audiență, diferă de la un spațiu cultural la altul.

Merton¹⁸ deosebește între legitimarea intelectuală a sociologiei în cadrul unei culturi și legitimarea instituțională a acesteia prin raportare la mediul universitar. În ambele cazuri modul în care s-a realizat legitimarea diferă de la o cultură la alta. În unele culturi învățământul este laicizat, în altele o parte din control este realizat de biserică. De aceea, sociologia a fost receptată uneori ca un competitor instituțional, alteori drept un domeniu lipsit de garanții suficiente de puternice pentru a dobândi un loc alături de celelalte discipline academice.

¹⁸ Merton, 1973, p. 51.

Strategia sociologilor a fost aceea de a arăta că există întrebări cărora numai ei le pot răspunde, ceea ce ar fi o dovadă incontestabilă în favoarea autonomiei academice a disciplinei, înțeleasă ca știință a societății cu un scop propriu, cu probleme proprii și cu o funcție proprie. Uneori, sociologii au încercat să-și câștige legitimitatea prin comparații cu alte domenii deja recunoscute. Astfel, Simmel definește sociologia ca o geometrie a interacțiunilor sociale care se ocupă de componentele moleculare ale relațiilor sociale. O altă strategie în bătălia pentru legitimitate academică a constat în separarea sociologiei de alte discipline, adică obținerea autonomiei prin autoizolare. Cel mai bun exemplu în această privință îl reprezintă încercarea lui Durkheim de a evita în mod sistematic recursul la psihologie în cercetările sale. În fine, pozitiviștii de tip Comte și marxștii vor încerca să scoată în evidență utilitatea excepțională a sociologiei comparativ cu alte discipline. Acest punct de vedere va fi repede însușit de școlile sociologice de cele mai diverse orientări, diferențele fiind doar cu privire la conținutul acestei utilități.

Pe de altă parte, modul în care sociologia se impune ca disciplină autonomă seamănă, inclusiv sub aspectul riscurilor și al dificultăților, cu modul în care cercetătorii din domeniul fizicii s-au impus în secolul al șaptesprezecelea. Acolo unde universitățile s-au dovedit conservatoare, sociologii s-au folosit în bătălia legitimității academice de diverse structuri organizaționale destinate cercetării, fie arondate universităților sau independente de ele fie finanțate de stat sau exclusiv din fonduri private.

Preocupați de dobândirea legitimității pentru propria disciplină, sociologii și-au consolidat identitatea disciplinară în contextul controversei cu privire la stilul cercetării sociologice. Și în acest caz se poate vorbi de școli naționale de gândire deoarece specificul social dintr-o țară sau alta și-a pus amprenta cel puțin asupra tendințelor cercetării și focalizării acesteia asupra unor teme considerate relevante. Merton descrie diferențele dintre URSS și SUA la vremea respectivă, primele decenii de după Al Doilea Război Mondial. Astfel, în Uniunea Sovietică tema centrală o reprezintă cercetarea forțelor motrice ale istoriei și identificarea unor dovezi istorice în favoarea tezelor marxist-leniniste, în timp ce în Statele Unite ale Americii sociologii dezbăteau statutul sociologiei și o supuneau unor critici interne violente, așa cum au făcut Sorokin și C. Wright Mills. Aceasta înseamnă că organizarea socială a intelectualilor reflectă tipul de societate și preia anumite reflexe ideologice ale acesteia. În timp ce în Uniunea Sovietică orice reflecție socială, pentru a fi acceptată de cenzură, trebuie să respecte

linia politică, iar adversarii sunt căutați în exterior, în Statele Unite controversele dinăuntrul comunității sociologilor sunt căutate cu precădere drept dovezi ale normalității.

Controversele dintre sociologi, posibile în societățile libere, sunt nu doar expresia criticismului intelectual, ci și a conflictului social. Una dintre controverse vizează chiar rolul sociologului, alta presupuzițiile teoretice asumate, foarte diferite între un marxist și un weberian, alta poate avea caracter metodologic, alta poate avea în vedere relevanța problemei cercetate, în fine, alta alocarea resurselor pentru cercetare. Toate aceste controverse urmează cursul unui conflict social, cu atacuri și contra-atacuri, până la anihilarea adversarului.

Merton identifică mai multe tipuri de polemici în sociologie și caută de fiecare dată dizolvarea lor prin identificarea căii de mijloc.¹⁹ O primă polemică vizează diferența dintre ceea ce este considerat trivial și ceea ce este considerat important în cercetarea sociologică. S-ar putea argumenta că marile probleme ale umanității sunt sărăcia, nedreptatea, insecuritatea ș.a.m.d. și că sociologii ar trebui să se ocupe cu prioritate de soluționarea lor. Dar acest argument este de fapt un sofism: a pretinde că trebuie să cercetezi numai ceea ce este considerat la un moment dat relevant de comunitatea cercetătorilor sau de societate în ansamblu ar duce la blocarea progresului științific. De exemplu, dacă am aplica acest criteriu, atunci ar rezulta că Galilei se ocupa de probleme triviale și ar fi trebuit să-și consacre eforturilor temelor recunoscute atunci drept relevante.

O a doua polemică vizează clivajul dintre teorie și metodă. Unii sociologi sunt preocupați cu precădere de elaborarea și articularea unor teorii, pe când alții cred că prioritară este construcția unei metode de cercetare. Teoreticienii susțin că preocupările excesive pe plan metodologic deturneză atenția de la problemele sociale reale și că în loc să cercetăm efectiv societatea ne ocupăm de modul în care ar trebui să o cercetăm. Teoreticienii susțin că poți ști ceva despre metodă în limitele a ceea ce faci de fapt cu ea și că însăși cercetarea duce la rezolvarea problemelor metodologice. De exemplu, dacă vrei să descoperi ratele mobilității sociale vei stabili mai întâi cum măsoară aceste rate și vei face clasificări ale grupurilor de mobilitate.

O a treia temă polemică este reprezentată de relația dintre așa-numitul *cercetător singuratic* și echipa de cercetare. S-a spus că nu există cercetători

¹⁹ Merton, 1973, p. 58 și urm.

singuratici de vreme ce nimeni nu poate șterge cu buretele tot ce s-a făcut până la el astfel încât să reîntemeieze un domeniu de cercetare. Orice gânditor aparține cel puțin unei tradiții. Pe de altă parte, s-a atras atenția că orice echipă de cercetare este supusă riscului birocratizării excesive și că liderii de echipă tind mai degrabă să-și salveze echipa decât să-și eficientizeze cercetarea, doar cercetătorul singuratic fiind cel care are curajul intelectual de a căuta noutatea.

Un alt aspect al conflictului intelectual din interiorul comunității sociologilor îl reprezintă discuția cu privire la motivele dezacordului intelectual dintre sociologi. Astfel, se susține că disputele își pot avea rădăcinile nu doar în puncte de vedere diferite, ci în atașamentul față de valori diferite. Merton ilustrează acest tip de conflict prin exemplul lui Marx și al așa-numiților sociologi burghezi. Aspectul cel mai interesant al conflictului îl reprezintă situațiile în care sociologii despărțiți de valori diferite împărtășesc aceeași teorie. De exemplu, Marx și Pareto sunt amândoi de părere că mobilitatea socială în capitalism nu face nimic altceva decât să consolideze rolul capitalului în societate, dar evaluează diferit consecințele finale ale acestui proces. Marx vede în întărirea rolului capitalului un pericol social, pe când Pareto susține că efectul este unul stabilizator.

O altă dispută vizează opțiunea pentru o sociologie abstractă sau formală și respectiv, o sociologie concretă. Sociologia de orientare concretă ia în considerare datele istorice, urmărește procesele istorice și le interpretează. Asemenea sociologi se ocupă, între altele, de evoluția creștinismului sau a capitalismului, de structura de clasă a unei anumite societăți, de procesul de instituționalizare a științei. Sociologul de orientare formală va căuta presupuziții generale și va elabora modele de interpretare care ar avea valabilitate dincolo de istoricitatea evenimentelor. Sociologia concretă admite schimbarea, pe când sociologia formală este conservatoare. Adevărul este că și în sociologia concretă sunt folosite modele abstracte, iar în sociologia formală se ajunge în cele din urmă la interpretarea tezelor abstracte prin raportare la fapte.

Merton enumeră și alte controverse, așa cum ar fi preferința pentru microsociologie sau macrosociologie, dintre observarea fenomenelor așa cum se petrec ele sau opțiunea pentru experimente sociale, problema apartenenței sociologilor la anumite grupuri de referință din societate, problema relației dintre sociologia pură și psihologia socială.

4. Raționalitatea cercetării și condițiile sociale

Care sunt însă acele scopuri ale cercetării care omogenizează comunitatea cercetătorilor? După Merton, principala virtute a sociologiei, asemenea antropologiei, psihologiei și psihologiei sociale, constă în aplicabilitatea ei. În acest sens, vom vorbi despre instituirea unor practici de cooperare între sociologi și de colaborare între disciplinele sociale menționate pentru a furniza rezultate practice utile. Merton propune²⁰ o des citată analogie cu medicina deoarece și în acest caz nu toate sfaturile care pot fi convertite în politici sunt bazate pe cercetarea propriu-zisă. Merton detaliază analogia prin trei elemente:

1. *Empirismul*. Un medic cu experiență poate descoperi că o anumită substanță, din motive pe care încă nu le cunoaște, poate vindeca o anumită boală, să zicem, malaria. Ca urmare, el va recomanda acest antidot pacienților săi. În mod asemănător, Henry Ford a descoperit că se poate folosi de muncitori calificați unilateral care lucrează la bandă pentru a reduce costurile salariale și a mări profitul. Descoperirea sa a devenit regulă a managementului resurselor umane în activitățile industriale.

2. *Practici standardizate derivate din cercetările anterioare*. Așa cum medicul aplică cu succes o anumită terapie, tot așa va face și sociologul. Medicul va folosi chinina încurajat de rezultatele cercetării, iar sociologul, în cazul de față Charles Taylor, pornind de la constatarea lui Ford, va elabora o teorie despre așa-numita politică a muncii.

3. *Sfaturi bazate pe cercetări orientate spre alte probleme*. Medicul încearcă să descopere noi terapii pornind de la rezultatele unor cercetări orientate explicit spre alte domenii. Sociologul va analiza activitatea dintr-o firmă pentru a elabora politici de eficientizare a întregii activități.

Înțelegând ca știință aplicată sociologia are o imagine multidimensională în contextul cultural. Merton identifică mai multe aspecte ale dezbaterilor. În legătură cu *obiectivitatea* cercetării părerile acoperă un spectru larg, de la ideea că sociologul nu poate formula mai mult decât opinii personale la credința în caracterul obiectiv al teoriilor sale. Principalul atac împotriva obiectivității sociologiei pornește de la faptul că societatea este împărțită în grupuri de interese și că, drept urmare, cercetările sociologului vor reflecta interesele grupului căruia îi aparține. În privința *adecvării*, putem inventaria opinii care trec de la declararea inutilității sociologiei în raport

²⁰ Merton, 1973, pp.72-73.

cu ceea ce se întâmplă în lumea reală la convingerea că sociologia poate salva lumea. Și cu privire la *relevanța politică* a sociologiei s-au exprimat opinii diverse, de la cei care susțin că sociologia are un caracter subversiv la cei care susțin că democrația poate funcționa numai dacă datele cu privire la starea societății sunt făcute publice. În fine, o altă dezbatere se poartă în legătură cu *costurile* cercetărilor sociale, caz în care deosebim între părerile celor care cred că raportul rezultate/ costuri este unul favorabil sociologiei și că se pot obține rezultate relevante cu costuri minime, pe de o parte, și aceia care susțin că sociologia nu este eficientă economic.

După Merton²¹ științele sociale își pot dovedi utilitatea față de factorii de decizie sub două aspecte fundamentale:

1. Științele sociale pot atrage atenția asupra unor noi scopuri care ar putea fi atinse prin politici adecvate. Sociologii pot atrage atenția asupra unor probleme practice pornind chiar de la cercetarea pur academică.

2. Științele sociale pot identifica cele mai bune mijloace pentru atingerea scopurilor stabilite. Sociologii au capacitatea de a indica mijloacele eficiente.

Scopurile și mijloacele nu sunt stabilite într-un mod neutru, ci, așa cum arată Merton, într-un anumit cadru al valorilor. Ne asumăm o politică sau alta în funcție de anumite valori acceptate explicit sau tacit. Merton identifică două tipuri de cazuri caracterizate prin constante valorice.²² Întâi, avem situația în care factorii obiectivi nu suferă nici un fel de modificări, dar se schimbă atitudinea. De exemplu, presupunem că cercetăm o societate segregționistă. Se poate întâmpla ca factorii de segregare să nu se modifice, dar se produc schimbări la nivelul atitudinilor membrilor unui grup social față de ceea ce li se întâmplă. Al doilea, avem situația în care factorii obiectivi se modifică, dar nu și atitudinile. De exemplu, segregarea este abolită, însă atitudinile celor implicați nu se modifică.

Valorile față de care cercetătorul este angajat, în mod tacit sau explicit, influențează aspecte fundamentale ale cercetării, așa cum sunt definiția problemei ce urmează să fie investigată, stabilirea direcției de cercetare care pare a fi cea mai fertilă, precizarea alternativelor care ar putea fi luate în considerare. Merton formulează ipoteza că putem determina ce anume

²¹ Merton, 1973, pp. 80-91.

²² Merton, 1973, p. 83.

valori îl influențează pe cercetător pornind de la o analiză a imaginii pe care acesta o are despre sine însuși.²³

Deosebim două componente ale acestei imagini. Prima vizează imaginea pe care cercetătorul o are despre sine ca *tehnician* al domeniului. Din această perspectivă, cercetătorul social va fi preocupat cu precădere de performanțele sale tehnice, de alegerea celei mai bune tehnologii posibile, vrând să-și consolideze poziția de expert. De exemplu, dacă un sociolog își asumă sarcina de a crește audiența unui post de radio, el va indica ce căi pot fi urmate pentru îndeplinirea acestui obiectiv fără a fi interesat de efectele pe care creșterea cu orice preț a audienței le poate avea asupra conținutului emisiunilor. A doua componentă îl vizează pe cel pe care Merton îl numește *omul de știință orientat social*. În acest caz cercetătorul va lua în seamă consecințele etice ale activităților sale, impactul pe care îl pot avea rezultatele cercetării asupra tuturor acelor domenii care sunt prețuite într-un fel sau altul de membrii comunității. De exemplu, acel sociolog care este preocupat de creșterea audienței postului de radio poate constata că cea mai bună audiență o au emisiunile care propagă violența sub diverse forme. Dacă el aparține unei comunități în care violența este descurajată, atunci va căuta alte alternative tehnice de creștere a audienței, fără a mai face elogiul violenței. Este posibil un conflict între cercetător ca tehnician și cercetător ca cetățean, situație în care vor trebui făcute alte alegeri, pe cât de raționale cu puțință, prin luarea în considerare a altor valori. Putem considera că avem aici o *dilemă a cercetătorului* din domeniul științelor sociale care poate duce la atitudini cinice sau la trăirea sentimentului de vinovăție. Cel mai des întâlnim asemenea aspecte în activitățile de influențare persuasivă a publicului, în special în propagandă și reclamă, în general acolo unde se încearcă manipularea conștiințelor.

Merton își exprimă dezacordul față de concepția de sorginte pozitivistă a neutralității față de valori a științei.²⁴ Un cercetător centrat explicit exclusiv pe creșterea cunoașterii va respinge o evaluare morală a efectelor cercetărilor sale, dar o asemenea atitudine este naivă întrucât, în mod implicit, cercetătorul respectiv tot va servi unor scopuri. Cercetătorul social nu se poate sustrage decât aparent dint-un angajament moral al folosirii anumitor mijloace sau al servituții față de scopuri. De aici nevoia de a dezvolta cercetările de etică aplicată, inclusiv eticile profesionale.

²³ Merton, 1973, p. 84.

²⁴ Merton, 1973, p.86.

Pe de altă parte, trebuie luate în seamă și aspectele economice ale cercetării sociale. Orice proiect de cercetare are nevoie de finanțare, iar în măsura în care acordarea finanțării depinde de o alegere politică se pot detecta anumite influențe cel puțin asupra alegerii temelor de cercetare. Între cercetător și finanțator se pot produce anumite clivaje ce pot influența decisiv mersul cercetării. De regulă, într-o societate liberă, comunitatea științifică dispune de suficiente mijloace pentru a sancționa subordonarea cercetătorului unor interese care pot contamina rezultatele cercetării.

Raționalitatea cercetării nu ține de o izolare de tip pozitivist, o asemenea purificare fiind imposibilă, cu atât mai mult în științele sociale. Teza că influențele sociale sunt doar cauze ale erorilor este revizuită drastic de Merton. Condițiile sociale în care se desfășoară cercetarea o influențează, așa cum am subliniat, în mod decisiv, mergând până la structurarea disciplinară și a controverselor teoretice.²⁵ Michael Polanyi ²⁶a observat, între altele, că dezvoltarea cunoașterii depinde de relațiile sociale dintre cei implicați, în primul rând de modul de instituționalizare reciprocă a încrederii între oamenii de știință și publicul interesat. O societate ideală care să permită accesul liber al fiecărei persoane la orice tip de informație nu este posibilă, așa că tot ce ne rămâne de făcut este să avem încredere în alții. Ca urmare, devin importante mecanismele de interacțiune socială care ne asigură încrederea în mărturiile celorlalți. Polanyi propune înțelegerea acestei relații după modelul celei dintre minte și corp. Corpul are libertatea de a se mișca, dar o face astfel încât mintea să știe.

Această rețea socială a încrederii reciproce este perturbată de conflictele dintre diversele grupuri sociale. Astfel se ajunge la un separatism care afectează raportarea fiecăruia la cunoștințele dobândite, în funcție de apartenența la un grup sau altul. Merton face distincție între ceea ce el numește *perspectiva dinăuntru* și *perspectiva din afară*.²⁷ Urmarea este că ceea ce li se poate părea un adevăr celor dinăuntru, pentru cei din afară poate fi un neadevăr și vice-versa. Schimbările sociale pot genera reevaluări ale adevărurilor acceptate, iar o anumită identitate socială este exprimată și printr-un anumit mod de a gândi.

²⁵ Ipoteza unei legături între structurile sociale și structurarea cognitivă a disciplinelor științifice este dezvoltată de Ziman, 1968. Vezi și Campbell, 1969.

²⁶ Acesta a publicat mai multe lucrări în care găsim numeroase sugestii pe această temă. Vezi bibliografia.

²⁷ Merton, 1972.

Schimbarea socială sau conflictele dintre grupuri ne fac să devenim conștienți de diferențele cognitive dintre grupuri. Pornind de la această observație de bază pentru sociologia cunoașterii, Merton formulează atât versiunea tare a principiului epistemologic conform căruia, la un moment dat, un anumit grup are un *acces monopolist* la anumite tipuri de cunoaștere, cât și versiune slabă a aceluiași principiu, conform căreia accesul este doar unul *privilegiat*, în sensul că, așa cum se poate dovedi empiric, și alte grupuri pot avea acces în cele din urmă la cunoștințele respective, doar că o vor face în condiții de risc și cu costuri mari.²⁸

Merton consideră că o anticipare a acestui principiu epistemologic găsim la Marx. Acesta a teoretizat o situație de acest tip, chiar dacă predicțiile sale s-au dovedit eronate, atunci când a afirmat că falsă conștiință nu le permite capitaliștilor să-și dea seama că economia capitalistă a atins ultimul stadiu de dezvoltare. Un alt exemplu îl reprezintă disputa lansată de naziști în legătură cu ceea ce numeau *fizică ariană* și *fizică neariană*. Regimul nazist a inventat și o nouă categorie rasială, aceea a „evreilor albi”, în care erau incluși arienii care intraseră într-un dialog cu nearienii. Werner Heisenberg a fost plasat în noua rasă pentru faptul că a fost interesat de teoria relativității a lui Einstein.

Aplicarea acestui principiu în sociologia cunoașterii în forma sa radicală duce la ceea ce Merton numește *balcanizarea științelor sociale*²⁹, adică la pretenția că numai cel ce este membru într-un grup poate înțelege problemele aceluia grup, orice perspectivă exterioară fiind eronată. Aceasta ar însemna, de exemplu, că numai negri pot înțelege problemele negrilor, că numai tinerii pot înțelege problemele tinerilor, că numai femeile pot înțelege problemele femeilor, că numai catolicii pot înțelege problemele catolicilor, că numai sociologii pot înțelege problemele sociologilor. Se ajunge astfel la ceea ce Merton numește *doctrina solipsismului social*: orice grup deține monopolul cunoașterii propriilor probleme. Consecința este însă aceea că în practică se ajunge la pretenția că lumea chiar este în realitate așa cum este ea văzută înăuntrul grupului, ceea ce echivalează cu o interpretare publică a realității. Pe de altă parte, suntem nevoiți să acceptăm că grupuri diferite vor produce interpretări diferite ale realității, dar că numai un anumit grup are acces la cunoașterea autentică. Orice criteriu obiectiv de evaluare ar fi unul exterior, însă am stabilit doctrinară că

²⁸ Merton, 1972, p. 102.

²⁹ Merton 1973, p. 104.

perspectiva externă nu este posibilă. Ca urmare, ne rămân la dispoziție numai criteriile interne grupului, fapt care duce la pretenția fiecărui grup că punctul său de vedere este cel îndreptățit, că el deține cunoașterea autentică. Conflictul social devine inevitabil.

O analiză de tip structural a doctrinei solipsismului social, așa cum propune Merton, duce în epistemologie la un paradox: dacă, de exemplu, albi îi înțeleg numai pe albi și numai femeile le înțeleg pe femei, atunci rezultă că unii albi nu îi înțeleg pe albi și unele femei nu le înțeleg pe alte femei. Unii membri ai grupului, albi bărbați și, respectiv, femeile de culoare, încetează să mai fie înăuntrul grupului dacă luăm în considerare altă condiție de apartenență. Singura cale de a ieși din dificultate ar fi postularea existenței unui grup care este constituit structural astfel încât poate transcende diferențele și are un acces privilegiat la cunoaștere, ceea ce ar echivala cu o doctrină a grupului ales. Așa procedează Marx atunci când pretinde că doar proletariatul are acces la o cunoaștere autentică a capitalismului și numai dinăuntru acestui grup se pot face predicții corecte cu privire la mersul capitalismului.

Această teză despre perspectiva dinăuntru a fost anticipată de Francis Bacon cu *teoria idolilor*. În același timp, acesta elabora o strategie a eliminării idolilor pentru a ajunge la o cunoaștere autentică. Se admitea astfel nu doar că perspectiva dinăuntru conține erori, ci și că este posibilă o perspectivă externă, obiectivă, la care se poate ajunge dacă este urmată o anumită cale.

Adoptarea perspectivei dinăuntru are drept consecință punerea la îndoială a validității scrierilor istorice. Dacă la o înțelegere autentică a unui grup pot ajunge doar membrii acelui grup, atunci singura istorie autentică este istoria contemporană așa cum o găsim în documentele produse de diversele evenimente. Un istoric care încearcă să relateze despre o perioadă în care nu a trăit este condamnat la ignoranță și eroare. La limită se poate susține că îl poți înțelege pe Cesar numai dacă ești Cesar.

În replică, un adept al doctrinei perspectivei externe va susține că neimplicarea este aceea care asigură obiectivitatea. Un bun exemplu în această privință este cartea lui Tocqueville despre democrația americană, care ar fi foarte apreciată tocmai pentru că exprimă punctul de vedere al unei persoane care se situează în exterior. De fapt, însuși Tocqueville va afirma că americanii pot afla unele adevăruri despre ei înșiși de la străini. Un adept al unei asemenea perspective externe dusă la extrem ar spune că îl poți înțelege pe Cesar numai dacă nu ești Cesar.

Merton propune o anihilare de tip metodologic a disputei cu privire la veridicitatea uneia dintre cele două perspective. A argumenta împotriva perspectivei dinăuntru în formele ei extreme printr-o situație pe pozițiile maximaliste ale perspectivei externe este o eroare la fel de mare. Probabil că cea mai bună ieșire din dificultate ar fi urmarea căii de mijloc căutată de Simmel și Max Weber în discuția lor despre *Verstehen*. Neutralizarea metodologică a disputei dintre pozițiile extreme constă în recunoașterea faptului că situarea înăuntru sau afară este în funcție de context. Dincolo de dependența de context rămâne prolema posibilității suprapunerii distincției dintre perspectiva dinăuntru și perspectiva din afară cu distincția dintre două tipuri de cunoaștere, *cunoașterea prin experiență nemijlocită* și *cunoașterea despre*.³⁰ Cunoașterea prin experiență nemijlocită presupune contactul direct cu fenomenele, familiarizarea cu acestea exprimată prin reprezentări de tip pictural ale lor, pe când cunoașterea prin descriere presupune formulări mai abstracte care nu sunt asemănătoare experiențelor directe.

Să aplicăm distincția dintre cele două tipuri de cunoaștere în sociologia cunoașterii. Vom susține că aceia care împărtășesc în comun anumite experiențe în calitate de membri ai unui grup vor deține aceeași cunoaștere prin experiență. Totuși, observă Merton, apartenența la un anumit grup nu garantează autenticitatea pretensei cunoașteri, așa cum ne permite să susținem teoria despre falsa conștiință. Ca urmare, vom susține că o înțelegere corectă a fenomenelor sociale presupune mai mult decât simpla cunoaștere prin experiență nemijlocită pe care ne-o oferă perspectiva dinăuntru. Este vorba de competențe teoretice și tehnice pe care le cere

³⁰ Merton, 1973, p. 133. După Merton, distincția dintre *acquaintance with* și *knowledge about* este rezultatul ambiguității termenului *understanding*. Regăsim formulări ale acestei distincții la Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, în aforismul „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist nicht erkannt”, traductibil prin „ceea ce este cunoscut (*Bekannt*) în genere este din cauză că nu este recunoscut (*Erkannt*) în calitate de ceea ce este cunoscut (*Bekannt*)”, la William James în *The Meaning of Truth*, ori la Bertrand Russell în *Problemele filosofiei* ca distincție între *knowledge by acquaintance* și *knowledge by description*. Distincția beneficiază de cuvinte diferite în diverse limbi naturale. Pentru *acquaintance with* avem *noscere* în limba italiană, *kennen* în limba germană și *connaître* în limba franceză, pe când pentru *knowledge about* dispunem de *scire* în italiană, *wissen* în germană și *savoir* în franceză. Probabil că cea mai bună echivalare în limba română este cu ajutorul expresiilor *cunoaștere prin experiență nemijlocită* și *cunoaștere prin descriere*.

analiza sociologică, și mai cu seamă, de anumite criterii intelectuale care sunt independente de criteriile sociale. Aceste criterii intelectuale au un caracter disciplinar, țin de autonomia disciplinei, transcend condițiile sociale în care este prins cercetătorul și preced cercetarea empirică propriuzisă. Validitatea teoriilor despre ceea ce se întâmplă în societate nu depinde de țesătura intereselor din contextul social. Altfel, am pune în pericol orice pretenție de științificitate a aserțiunilor făcute de un sociolog și, în cele din urmă, am fi constrânși să admitem că nu putem avea o cunoaștere a fenomenelor sociale. Spre șansa noastră, o asemenea teză teoretică de principiu este contrazisă de ceea ce se întâmplă în practica socială, unde dăm dovadă că știm totuși câte ceva despre societate.

Bibliografie

- CAMPBELL, Donald T., 1969, „Ethnocentrism of Disciplines and the Fish-Scale Model of Omniscience” în Muzafer Sherif, Carolyn W. Sherif , (eds.) *Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences*, Aldine Press.
- DURKHEIM, Emile, Marcel Mauss, 1901, „De quelque formes primitives de classification”, *L’Annee Sociologique*, 6.
- DURKHEIM, Emile, 1995, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Editura Polirom.
- ENGELS, Friedrich, 1967, “Scrisoare către Conrad Schmidt la Berlin. 27 octombrie 1890.”, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere alese în două volume*, volumul al II-lea, București, Editura Politică.
- MANNHEIM, Karl, 1968, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. Lewis Wirth și Edward Shils, New York, Harcourt, Brace & World.
- MARX, Karl, Friedrich Engels, 1956, *Ideologia germană*, București, Editura Politică.
- MARX, Karl, 1966a, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în Marx, Karl, și Engels, Friedrich, *Opere alese în două volume*, volumul întâi, București, Editura Politică.
- MARX, Karl, 1966b, „Contribuții la critica economiei politice. Prefață”, în MARX, Karl, și Engels, Friedrich, *Opere alese în două volume*, volumul întâi, București, Editura Politică.
- MERTON, R., K., 1938, „Science and the Social Order”, *Philosophy of Science*, 5, pp. 321-337.
- MERTON, R., K., 1941, „Znaniiecki’s The Social Role of the Man of Knowledge”, *American Sociological Review*, nr. 6, pp. 111-115, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., „Science and Technology in a Democratic Order”, *Journal of Legal and Political Sociology*, 1, pp. 115-126, retipărit sub titlul „Science and Democratic

- Social Structure” în Merton 1968a, apoi sub titlul “The Normative Structure of Science” în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1945, „Sociology of Knowledge”, în Georges Gurvitch, William E. Moore, eds., *Twentieth – Century Sociology*, New York, Philosophical Library, pp. 366-405, retipărit în Merton, 1973, sub titlul „Paradigm for the Sociology of Knowledge”.
- MERTON, R., K., 1949, „The Role of Applied Social Science in the Formation of Policy”, *Philosophy of Science*, vol. 16, nr. 3, p. 161-181, retipărit în Merton, 1973, sub titlul „Technical and Moral Dimensions of Policy Research”.
- MERTON, R., K., 1952, „Foreword”, în Bernard Barber, 1952, retipărit în Merton, 1973, sub titlul „The Neglect of the Sociology of Science”
- MERTON, R., K., 1960, „Recognition and Excellence: Instructive Ambiguities”, în Adam Yarmolinski, (ed.), *Recognition of Excellence. Working Papers*, New York, The Free Press, pp.297-328, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1961, „Social Conflict over Styles of Sociological Work”, Fourth World Congress of Sociology, *Transactions*, Louvain, Belgium, International Sociological Association, p.20-36, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., Barber, Bernard, 1963, „Sorokin’s Formulations in the Sociology of Science”, în Philip J. Allen (ed.), *Pitirim A. Sorokin in Review*, Durham, N. C., Duke University Press, pp.332-368, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1968a, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, Macmillan, London.
- MERTON, R., K., 1968b, „Manifest and Latent Functions”, în Merton, *Social Theory and Social Structure*, ed. cit..
- MERTON, R., K., 1969, „Behavior Patterns of Scientists”, *American Scientist*, 58, pp. 1-23, *The American Scholar*, 38, pp.197-225, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1970, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century. England*, New York, Howard Fertig Inc. and Harper & Row.
- MERTON, R., K., Harriet Zuckerman, 1971, „Patterns of Evaluation in Science: Institutionalization, Structure and Functions of Referee System”, *Minerva*, 9, nr. 1, pp. 66-110, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1972, „The Perspectives of Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge”, *American Journal of Sociology*, nr. 77, p. 9-47, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., Harriet Zuckerman, 1972, „Age, Aging and Age Structure in Science”, în Matilda White Riley, Marilyn Johnson, Anne Foner, (eds.), *A Sociology of Age Stratification*, New York, Russell Sage Foundation, retipărit în Merton, 1973.
- MERTON, R., K., 1973, *The Sociology of Science*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- PARSONS, Talcott, 1951, „The Institutionalization of Scientific Investigation”, în Parsons, *The Social System*, New York, The Free Press, 1951, p. 335-348.

- POLANYI, Michael, 1958, *Personal Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- POLANYI, Michael, 1967, *The Tacit Dimension*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SCHELER, Max, 1926, „Probleme einer Soziologie des Wissens“, în *Wissensformen und Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, p. 1-239.
- SHILS, Edward, 1972, *The Intellectuals and the Powers. Selected Papers*, vol.I, Chicago, University of Chicago Press.
- SOROKIN, Pitirim A., 1937, *Social and Cultural Dynamics*, 4 vol., New York, American Book Co..
- STOENESCU, Constantin, 2010, „Identitatea disciplinară a sociologiei științei în lucrările lui Robert K. Merton“, *Revista de Filosofie Analitică*, vol. al IV-lea, nr. 1, pp. 25-42.
- STORER, N., W., 1966, *The Social System of Science*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- STORER, N., W., 1973, „Introduction“, în Merton, 1973.
- ZIMAN, John, 1968, *Public Knowledge*, Cambridge University Press.

HIJOS DE NUESTRO TIEMPO: UNA MIRADA CRÍTICA HACIA LA MODERNIDAD Y LA POSTMODERNIDAD

Fernando VIÑADO OTEO¹

Carmen DE LA CALLE MALDONADO¹

Pilar GIMÉNEZ ARMENTIA¹

Abstract: *The present research paper is a descriptive and critical analysis of the current beliefs and the ideological bases which underlying in modern and posmodern society at once and have largely determined the human being and his way of being and interacting with the world. From modernity we will analyze secularization, the loss of identity, the configuration of a technical scientific mentality, the emancipatory will, faith in progress, tolerance and the bourgeois capitalist spirit. From postmodernism, we will reflect on emptiness and disenchantment; the time of "myself" and "intimacy"; neo-neocismism; hedonism and consumption; the weak thought that has socialized triviality; the new interpretation of the values of freedom, tolerance and autonomy of the "self", the new paradigms, especially of women, and the discrediting of family and natality as a gift. It is a critical work that shows and disassembles the superficial look in which we are located and defines the present moment, and tries to give a more hopeful and transcendent vision of who we are. Even aware of being "children of our time", we also have the possibility of projecting ourselves in the future, stripping ourselves of what reduces us and shrinks us to build ourselves in a more just world, committed to "the other" and its surroundings.*

Keywords: *modernity, postmodernism, reductionism, human being and society.*

Introducción

En este artículo pretendemos alcanzar una mayor comprensión del hombre y la sociedad actual. Para ello, realizaremos un análisis, revisión y reflexión de las creencias vigentes en la modernidad y postmodernidad que han conformado y delimitado la realidad antropológica de momento presente. Es una urdimbre social compleja donde conviven por un lado las generaciones mayores, herederas de la Modernidad, su secularización, la fe en el progreso y las ansias de libertad y tolerancia, junto con una

¹ "Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

generación digital, hija en parte del desencanto de lo que no conseguimos, con una especial sensibilidad a todo aquello que pueda vulnerar la autonomía del yo y su subjetividad. Nadie duda de los grandes avances científicos, tecnológicos y sociales de los que hemos sido protagonistas en estos últimos años (sin duda los mayores de toda la historia). En los países del «Primer Mundo» se ha incrementado el bienestar y la calidad de vida. Tenemos un mejor sistema de salud, la esperanza de vida ha crecido, hay una mayor posibilidad de intercambio y un acercamiento de las distancias a través de las comunicaciones, los medios de viajar, las redes sociales. Ha habido un importante avance de las libertades y derechos, en especial las que atañen al sujeto. Sin embargo, estos avances no han llegado a todos los rincones del planeta y millones de seres humanos siguen pasando hambre, desnutrición, padeciendo enfermedades de fácil curación que arrasan donde campa la pobreza. Y a esas penurias hemos añadido la lacra de los fundamentalismos y la guerra que origina el desplazamiento de pueblos enteros.

La universidad no puede estar ajena a esta realidad, ya que por su esencia esta llamada a transformar y liderar el cambio social y a dar respuesta a los interrogantes que surgen en este mundo complejo globalizado. Como docentes y humanistas es preciso detenernos a reflexionar sobre la imagen de ser humano que se nos propone hoy y también sobre la que nos han formado.

Nos aproximaremos a la realidad desde dos categorías: Modernidad y Postmodernidad. La extensión de cada una de ellas es difusa. Incluso en cada uno de nosotros hay una suerte de mezcla de ambas. Desde este marco, analizamos, en un trazo grueso de pincel, aquellos aspectos que nos parecen más críticos y sobre los cuales hemos de estar atentos para poder reconocernos (cada uno en la medida en que lo sea) como hijos de nuestro tiempo. Solo desde un serio y riguroso análisis de nuestro “aquí y ahora”, podremos asumir con responsabilidad todo lo que eso implica y plantearnos nuestro compromiso de cara al legado que queremos dejar a las futuras generaciones, más allá de condicionantes culturales.

La Modernidad

Entendemos *Modernidad* no como el periodo de la Historia que denominamos Edad Moderna que abarca desde la Edad Media hasta la

Revolución Francesa, sino como la concepción que nace de todo ese periodo de imperio de la razón ilustrada y la autonomía del yo y que, de algún modo, está presente hoy, en especial en aquellos nacidos en el siglo XX hasta la década de los 70-80.

Tomando el esquema de Carvajal, nos aproximamos a la comprensión de las generaciones mayores (padres y abuelos), desde lo que consideramos los siete ingredientes más característicos y notorios de nuestra sociedad: secularización, pérdida de identidad, mentalidad científico-técnica, voluntad emancipatoria, fe en el progreso, tolerancia y espíritu capitalista-burgués (González Carvajal Santabárbara, 1991, pp. 43-152). Cabe aclarar que estas categorías son construcciones mentales de la realidad que no se dan en estado puro, al igual que ocurre con las grandes categorías de la Postmodernidad, sin embargo, con sus matices, ambas nos ayudan a comprendernos más y mejor, como seres condicionados por las creencias de la actualidad. (Ortega y Gasset, 1995)

Secularización

La categoría "secularización" se torna sumamente ambigua por su misma polisemia. Definámosla para nuestro análisis como el proceso de transformación social, cultural y espiritual por el cual diversos ámbitos y tareas que antes desempeñaba la Iglesia, y con ella la Teología, van siendo asumidos por la sociedad u otros espacios (Ruth, 1990, p. 101). Apuntemos a modo de índice algunos:

- Los diferentes ámbitos que van configurando la vida social y su organización dejan de depender de la fundamentación religiosa para poner su legitimación en la voluntad del pueblo (otro tema es analizar cómo hoy se configura tal voluntad popular y si los populismos o extremos conducen a un entramado autoritario bajo el paraguas de la legalidad).
- La secularización de las instituciones o la pérdida de funciones por parte de la Iglesia es considerado signo de pluralidad, alivio para muchos y signo de progreso. El Estado de Bienestar es el nuevo protector de la sociedad
- La economía no se ha quedado atrás en este proceso: lo sagrado se ha cambiado por las previsiones del mercado, difícilmente calculables, aunque eso sí, terrenales.
- La religión deja de ser la cúpula que cobija el desarrollo de todos los aspectos de la vida, «el marco omnicomprendivo que determina el lugar y su valor a cada persona y a cada cosa en el conjunto» (Amengual, 1995, p.

48). Se da un alejamiento triple: un decreciente poder social de las instituciones religiosas, una «liberación de las estructuras normativas (tanto individuales como sociales) de la autoridad religiosa tradicional» y una «pérdida de significación de la donación religiosa de sentido en zonas cada vez más amplias de la vida»².

- Finalmente, la secularización del saber. Ya no se acepta ninguna tutela religiosa porque las ciencias auguran el control de la naturaleza. La teología y la filosofía se retiran.

Este proceso de secularización no es indiferente al devenir de la educación. La teología, marco último de comprensión en la universidad, deja de ser relevante generando una consiguiente crisis de identidad³. El universo simbólico aportado durante siglos por la Iglesia donde todo estaba unificado y coordinado se pierde.

Pérdida de identidad

Una consecuencia de este proceso de secularización es la pérdida de identidad sobrevenida por el intento de ocultar las raíces cristianas, como si reconocerlas impidiese el diálogo. Por ello, como afirma Barrio, la secularización en occidente ha trastocado en cierta medida el significado de conceptos y nociones fundamentales como la libertad, igualdad, fraternidad, dignidad de la persona, solidaridad, democracia, tolerancia, etc. que proporcionaban y fundamentaban el respeto de los derechos humanos y que poseían una base inequívocamente cristiana.

«Esas nociones efectivamente se han secularizado, y no es mala cosa eso, pues permite que los cristianos se entiendan y puedan dialogar significativamente con ciudadanos que no comparten sus presupuestos religiosos. Pero olvidar esa raíz es desconocer quiénes somos y la referencia básica de lo que podemos aportar los europeos, y también aprender, en el diálogo intercultural. De ahí que sea ciego ignorar la fuente que les suministra su sentido originario» (Barrio Maestre, 2006, pp. 136-137).

Anteriormente, la familia, la escuela, la universidad y la Iglesia conformaban prácticamente la totalidad de los emisores de sentido, ideas y

² Cfr. (Ureña, 1984, pp. 77-78)

³ El autor de la formulación de la crisis de relevancia-crisis de identidad fue el teólogo protestante Jürgen Moltmann (Moltmann, 1977, pp. 17-49)

criterio. No sólo estaban definidos, sino que además había coordinación y confluencia. Desde ellos, la visión general del mundo y de la historia no tenía lecturas divergentes y la sociedad se constituía en «estructura de plausibilidad» para la fe (Berger, 1971, p. 76). En la modernidad, sin embargo, el hombre toma relieve y se hace protagonista al punto de hacerse centro. El servicio que la Iglesia y sus instituciones ejercían de amparo social es entregado al estado de bienestar (si bien, la Iglesia nunca ha dejado tal ministerio, especialmente notorio en medio de las crisis).

Se anuncia que el hombre es dueño de sí mismo. Los maestros de la sospecha ponen en tela de juicio las certezas anteriores. El giro antropológico está servido. Las fuentes de criterio no solo son diversas, sino que todas entran en el mismo baremo. No hay gran diferencia entre el estudio dedicado y la encuesta a pie de calle. La vida social y cultural, antes impregnada de religiosidad, rinde ante los nuevos dioses: la razón, la ciencia, el progreso.

Mentalidad científico-técnica

Aunque ya se ha hecho alusión a este tema al hablar de la secularización del saber, consideramos necesario detenernos en este punto pues será clave en la mentalidad cientista predominante en la universidad.

La ciencia se separa progresivamente de la tutela de la teología. El descubrimiento de resultados opuestos a la visión del mundo en la que se había plasmado la revelación y la interpretación de esos descubrimientos conducen a la ruptura del nuevo saber científico con la fe y con la verdad revelada⁴.

La ciencia y la técnica han cambiado nuestras condiciones de vida y también nuestras formas de pensar: han creado una mentalidad nueva «científico-técnica». La experiencia pasa a tener un protagonismo desbordado y las ciencias especulativas quedan relegadas al olvido y a pura subjetividad. La revolución científica llevada por Kepler, Copérnico y Galileo no sólo fue una refutación del sistema Aristotélico anterior, vigente durante años, sino que también supuso la instauración de un nuevo paradigma científico en el que la experiencia se construía como la única forma de acceso a la realidad y donde el sistema matemático era el lenguaje desde donde se traducía y anunciaba el saber. La filosofía racionalista

⁴ Cfr. (Martín Velasco, 1996, p. 17)

acogió este discurso e hizo de él su estandarte desmontando y descartando todo conocimiento metafísico y trascendente de lo real.

Surge una nueva racionalidad. La ciencia pasa a ser considerada como la única forma de conocimiento racional cuya confirmación se da necesariamente en la experiencia⁵. La autoridad de los clásicos pierde su peso frente al análisis empírico. La modernidad inaugura la era de la razón, pero esta razón no es la razón de los filósofos, sino la razón de los técnicos: la razón instrumental⁶. Nace la era de la máquina, y con ella el miedo a ser suplantado por ella. Todo se soluciona con la técnica, pero en el horizonte se advierte el peligro del sinsentido. La razón instrumental acaba imponiéndose en el campo de las relaciones humanas. Sólo vale en la medida en que es útil y productivo. Se desvanecen los fines en la amplitud de los medios, convirtiendo a estos en fines en sí mismos.

Voluntad emancipatoria

La voluntad emancipatoria toma protagonismo. A lo largo de la Historia se van dando diversas manifestaciones de esa voluntad.

Con la ilustración se marca la emancipación del sujeto. Kant la resume con un lema: sírrete de tu propia razón⁷. Los valores pretendidos de la

⁵ El *Círculo de Viena*, fundado por Moritz Schlick en 1922, se hace portavoz del *positivismo lógico* o *neopositivismo*. En su seno reúne a filósofos, matemáticos y científicos bajo el influjo, entre otros, de Hume, Poincaré, Russell y Wittgenstein. Este último, aunque nunca fue miembro efectivo del *Círculo*, influyó poderosamente en él ya que su obra, *Tractatus logico-philosophicus* era el manual de lectura de las sesiones del grupo. Sólo dos clases de frases pueden tener sentido, las analíticas (relaciones lógico-matemáticas) y las sintéticas (referidas a cosas accesibles empíricamente). El discurso sobre Dios queda vacío semánticamente; es absurdo. Posteriormente, Rudolf Carnap, propondrá una coexistencia pacífica entre fe y ciencia pero si entrar en su planteo. Cfr. (Antiseri, 1976) (Kraft, 1966)

⁶ Cfr. (Horkheimer, 1973, p. 45 ss.)

⁷ Kant define la Ilustración como la "liberación del hombre de su culpable incapacidad (minoría de edad). La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. ... ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. ... ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas... así que no necesito molestarte" (Kant, 1981, pp. 25-27).

razón pura sustituyen a los principios y valores cristianos que durante siglos habían dado unidad y sentido a occidente⁸. La Revolución Francesa inicia la emancipación del ciudadano⁹. Marx con su manifiesto lucha por la emancipación del proletariado y la igualdad de clases mediante el valor del trabajo. El feminismo lleva adelante la emancipación de la mujer.

Esta nueva forma de pensar crea un nuevo desafío a la antropología y en ella al marco humanista donde pone sus bases. Surge el interrogante si tras la emancipación no queda todo sumido al relativismo, a la libre determinación del sujeto, pero enmascarado tras el ropaje de los valores, por otra parte tan necesarios e imprescindibles, de respeto al pluralismo, libertad de expresión y tolerancia.

Fe en el progreso

Esta fe en el progreso fue alimentada por los avances de la ciencia y por las ansias de emancipación. Similar a los anuncios de los profetas de Israel para referirse a los tiempos mesiánicos, surge la mística del progreso y la psicología de la autosuficiencia o «la psicología de los diosecillos»¹⁰.

El siglo XX ha estado plagado de guerra y muerte. Dos contiendas mundiales que se cobraron la vida de 90 millones de seres humanos y dejaron tras de sí la pérdida de la hegemonía europea. La dignidad del trabajo disfraza las mayores atrocidades que el hombre ha sido capaz. La *Shoah*, los *Gulags*, son algunos de estos frutos. El desencanto del colectivismo marxista y la occidentalización de la antigua Unión de Repúblicas Soviético Socialistas abren una nueva mirada al capitalismo. Sin embargo, la franja entre ricos y pobres, norte y sur, países desarrollados y en vías de desarrollo, cada vez es mayor y más profunda. El escenario de paz tan ansiado tras catástrofes mundiales del siglo XX hoy palidece ante

⁸ Cfr. (Valverde, 1996, p. 13 ss.)

⁹ El 26 de agosto de 1789 se proclaman los Derechos del Hombre y del Ciudadano, donde ya en el art. 1º se afirma que "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos". Es el resumen de la obra de la Revolución. Tomado de (González Carvajal Santabárbara, 1991, p. 93)

¹⁰ Cfr. (Augenstine, 1971) En este libro, el Dr. Leroy Augenstein va poniendo una serie de ejemplos que nos conducen a replantearnos dónde están los límites de nuestro actuar, ¿sólo en los límites propuestos por la técnica?, ¿en los propuestos por nuestra economía? ¿o los dispuestos por la mayoría democrática? De ahí el sugestivo título, *Vamos, juguemos a Dios*.

los nuevos brotes de fundamentalismos y las nuevas guerras. Aquella fe en el progreso hoy es puesta en tela de juicio.

Tolerancia

Con la modernidad se puso de moda la «tolerancia». Quizás por reacción a anteriores regímenes donde ésta escaseaba. Sin embargo, cabe la pregunta, como en anteriores cuestiones, si este valor no ha sido convertido en indiferencia. Aquel «donde está tu hermano» es sustituido por una supuesta libertad de que cada uno haga lo que le parezca.

Ni la verdad ni el error son sujetos de derechos, sino las personas. Por lo tanto, la tolerancia es buena no porque no haya verdad objetiva, sino porque hay una verdad objetiva y el mejor camino para acercarse a ella es el precisamente desde la riqueza que me otorga la comprensión, la escucha y el encuentro con el otro.

Espíritu capitalista burgués

El espíritu capitalista-burgués es uno de los rasgos de la cultura moderna que en mayor o menor medida afecta a todos, tanto del norte como del sur, tanto de una ideología como de otra. Es una forma de ser y reaccionar ante la vida. Es un modo de abordar la existencia desde las propias seguridades construidas y más cercano al individualismo que a la vida social. Mounier lo describía como un hombre vacío del sentido del ser y del sentido del amor, consagrado a la seguridad pero anestesiado, no apto ni para la desgracia ni para la alegría¹¹.

Los espacios de ocio son anulados. «Hasta el siglo XVI, más de la mitad de los días del año eran festivos» (Mumford, 1969, p. 419), hoy, «el tiempo es dinero»¹². La laboriosidad pasa a ser una virtud, pero con ella se pierden los espacios de contemplación y de gratuidad en las relaciones.

Todo se cuantifica y reduce a cifras. La educación no es ajena a este pragmatismo donde todo debe ser baremado y los espacios de la necesaria contemplación para alcanzar la sabiduría, quedan opacados por los interminables programas y resultados de aprendizaje. Conocemos si

¹¹ La cita es de (Mounier, 1974, pp. 208 y 447) Tomada de (González Carvajal Santabábara, 1991, p. 144)

¹² La famosa frase pertenece a (Franklin, 1964, p. 10)

podemos ponerlo en cifras¹³. Poco queda del aprendiz que seguía e imitaba al maestro para luego hacer suyo su saber.

El dinero es el canon que otorga valor a las cosas. Se anhela por sí mismo, como una forma de acaparar riquezas, y con ellas poder. Sin pedir permiso, el dinero se ha convertido en el fin supremo de la vida.

En síntesis, la Modernidad asume el mundo del progreso, del desarrollo y de la producción de bienes, iniciado junto a los grandes descubrimientos y reafirmada en la Revolución Francesa. Pone su fe en el progreso ilimitado, en la ciencia y en la técnica, en la tolerancia democrática y religiosa y en el capitalismo burgués. Ciertamente en la idea de la modernidad «a nadie se le hubiera ocurrido pensar en un mundo donde la gente trabaja enloquecida hasta el agotamiento para pagar las cuotas de los objetos de consumo» (Rasovsky, 1995, p. 234). Sin embargo, esta es la realidad gestada, en parte, desde la modernidad.

El espíritu de la Modernidad no lo podemos estacionar en un tiempo determinado, y menos bajo la forma del pasado; pero, a la par, vemos como el credo modernista preñado de utopía se hunde en un desencanto generalizado que da lugar a una nueva era: la postmodernidad.

La Postmodernidad

Si ya era difícil delimitar y caracterizar la modernidad, intentar definir la postmodernidad y acotarla en un marco preciso es lo mismo que despojarla de su esencia que escapa a lo preestablecido y a lo definido mostrándose en constante cambio. Todas las categorías mentales que podemos armarnos intelectualmente son simplemente aspectos o intuiciones que en ciertas generalidades se dan. Intentemos pues acercarnos a esta sensibilidad actual, a este estilo de vida, a esta cultura emergente, a esta *era del vacío*¹⁴, llamada Postmodernidad.

¹³ Es clásico el texto de Antoine de Saint Exupéry, en su libro *Le petit Prince* explicando por qué dice el número del asteroide B612. Traigo algunas frases del relato: "*Les grandes personnes aiment les chiffres. Quand vous leur parlez d'un nouvel ami, elles ne vous questionnent jamais sur l'essentiel. ... Elles vous demandent: «Quel âge a-t-il? Combien a-t-il de frères? Combien pèse-t-il? Combien gagne son père?» Alors seulement elles croient le connaître*". (Saint-Exupéry, 1997, p. 19)

¹⁴ Esta expresión responde al título de uno de los libros de G. LIPOVETSKI, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Ed. Gallimard, Paris, 1983 (traducción en (1998) Gilles Lipovetski es quizás uno de los filósofos más importantes de la

Vacío y desencanto

Si en la Modernidad, el espíritu burgués dejaba al hombre en una especie de apatía existencial bajo el paraguas de la seguridad del consumo en la postmodernidad esta situación deriva en una especie de desencanto vital, sin duda porque el *vacío* cada vez es más presente.

«Se trata de un desencanto frente al proyecto global de la Modernidad. Desconfianza ante el racionalismo científico: sólo lleva un pragmatismo que deja insatisfecho al hombre total. Desconfianza ante el racionalismo tecnológico que ha creado más problemas de los que ha resuelto: no acortó la brecha entre la riqueza del Norte y la pobreza del Sur. Desencanto ante el racionalismo sociopolítico en el que se han desarrollado las ideologías: éstas, de izquierda y de derecha, han fracasado y aún no asoma una alternativa confiable» (Gastaldi, 1995, p. 23).

Cuando hablamos de Posmodernidad no nos referimos a un momento puntual, sino a un creciente y generalizado espíritu de la época. El virus del desencanto poco a poco se introduce en el conjunto de la sociedad. Hay una experiencia común: en la sociedad actual la persona se frustra, se enajena, se aliena. Algo está faltándole al progreso que no termina de realizar a los seres humanos. Hay un cierto malestar de la modernidad y un nuevo estilo de vida que florece. Los intelectuales hacen eco de esto: Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky, etc.¹⁵

Vattimo, filósofo italiano, sostiene que el origen de la Postmodernidad hay que buscarlo en *la idea del eterno retorno* de la filosofía de Nietzsche. Es el retorno de lo igual, que marca el fin de la época de la superación. Se han acabado y han perdido credibilidad las grandes utopías e ideologías

postmodernidad. En esta obra ausculta los rasgos significativos de esta era postmoderna desarrollándola a lo largo de seis estudios publicados entre 1979 y 1982: *Seducción non stop, la indiferencia pura, Narciso o la estrategia del vacío, Modernismo y Posmodernismo, La sociedad humorística y Violencias salvajes, violencias modernas*. Atribuye el conjunto de estos fenómenos a un mismo factor: el individualismo es el nuevo estado histórico propio de las sociedades democráticas avanzadas que definiría precisamente la era postmoderna.

¹⁵ La bibliografía del tema es extensísima. Señalamos algunas de las obras de referencia de los autores mencionados. (Baudrillard, 1997)(Lipovetsky, 1990, 1994, 1998; Lipovetsky, Charles, & Moya, 2006; Lipovetsky, Richard, & Moya, 2008; Lipovetsky et al., 2008; Lipovetsky & Moya, 2007; Lyotard, 1986, 1988; Mardones, 1991; Vattimo, 1990a, 1990b, 1992, 1994, 1998; Vattimo, Rovatti, & Amoroso, 1988)

sociales: ilustración, capitalismo, marxismo. El siglo XX se ha transformado en un inmenso cementerio de esperanzas. Los postmodernos son coherentes y, puesto que la idea de progreso les parece un espejismo, no se consideran a sí mismos llamados a superar la modernidad¹⁶. Se instaure el descrédito de la verbalización en todas sus formas de «meta-relatos» o «meta-discursos». La antropología no es ajena a esta realidad.

En España la principal causa de mortalidad entre los jóvenes de 18 a 24 años no es, como uno podría pensar, la siniestralidad de los accidentes de tráfico sino el suicidio. Nadie habla de ello, por miedo, por temor a propagarlo, pero nos concierne a una reflexión¹⁷, en especial sobre la pretensión de nuestra educación y acompañamiento en la etapa universitaria y el sinsentido de dejarles solamente con el armazón de la técnica.

Carpe diem: el tiempo del "yo" y del "intimismo"

Lo que realmente existen son acontecimientos sin ninguna conexión entre sí. Los hombres de la modernidad esperaban que, al final del largo y oscuro túnel de la historia, encontrarían las luces de la gran salida, pero el túnel se bifurcó de repente en un verdadero laberinto. A su vez, el hombre postmoderno se despreocupa de todo ese futuro complicado para ocuparse de *disfrutar el presente*; la actitud postmoderna es la actitud hedonista o el *carpe diem* de Horacio.

Es el tiempo del «yo» y del «intimismo» lejos de la preocupación o el interés de emprender un viaje por la historia hacia una supuesta tierra de promisión que no existe¹⁸. En la lista de los *best-sellers* encontramos: técnicas sexuales, meditación trascendental, guías para el cuidado del cuerpo, psicoterapia. etc. Una verdadera preocupación neurasténica por la salud, que se manifiesta en la obsesión por la terapia personal o de grupo, los ejercicios corporales y masajes, la dietética macrobiótica, las vitaminofilias y la bioenergía, etc. Es obligado retirarse al santuario de la vida privada donde está la única felicidad que el hombre puede alcanzar. Crece la

¹⁶ Cfr. (Vattimo, 1994, p. 146 ss.)

¹⁷ A este respecto, es interesante el estudio realizado por Gabriel González Ortiz: (2018)

¹⁸ Cfr. (Lledó, 1987, pp. 43-72)

indiferencia por las cuestiones de la vida colectiva, especialmente la política, mientras aumenta todo lo referente al propio yo.

Yepes, analizando el individualismo liberal moderno concluye que el mismo genera dos esferas en la sociedad: una, la íntima del individuo donde disfruta y se da la vida verdadera y otra la pública donde el hombre interactúa bajo los árbitros del Estado y las instituciones, siendo un mal menor inevitable pero también alienante. Se pierde el compromiso y todo queda subsumido a la utilidad (Yepes & Aranguren, 2003, pp. 192-195).

Neonarcisismo

Los modernos se identificaban con Prometeo¹⁹. Los postmodernos, en cambio, lo hacen con Narciso que enamorado de sí mismo no tiene ojos para el mundo exterior²⁰.

El neonarcisismo viene liberado de culpabilidad moral pero propenso a la angustia y a la ansiedad por su misma superficialidad. Su vida se llena de paradójicas contradicciones: cuidadoso de su salud y amante del ruido y la velocidad en un impulso thanático en autopistas y rutas; informado en un universo científico y amante de horóscopos, cartas y quiromancias; relajado en el saber y perfeccionista en el deporte o el bricolaje; alérgico al esfuerzo y a las normas estrictas y coercitivas, pero imponiéndoselas el mismo en determinados deportes o en los famosos regímenes para adelgazar; discreto ante la muerte y controlado en las relaciones públicas, especialmente en el ámbito laboral, pero gritando y llorando en las mil nuevas terapias "psi". Es la cohabitación indiferente y pacífica de los contrarios²¹.

Sólo vale el presente, el aquí y el ahora. No hay raíces ni proyectos; cada uno puede hacer lo que quiera; no hay deudas con un pasado ni obligaciones con un futuro utópico. *La estética sustituye a la ética*. Vale lo que

¹⁹ En referencia al mito griego, donde Prometeo, desafiando la ira de Zeus, trajo a la tierra el fuego del cielo, desencadenando el progreso de la humanidad. Hombres tan diferentes como Goethe, Fichte o Marx se identificaron con tal figura, cfr. (González Carvajal Santabábara, 1991, pp. 161-162)

²⁰ Cfr. (Hougan, 1975, pp. 18-37)

²¹ Cfr. (Lipovetsky, 1998, pp. 111-112)

me agrada. La moral entra en un camino de desconcierto e incertidumbre. Es el desarme de la ética: no existen ni normas ni culpa²².

Hedonismo y consumo

Hedonismo y consumo son puntos axiales de la Postmodernidad, sin innovación ni audacia verdadera, frente a la manifestación ofensiva contra los valores puritanos y utilitaristas del modernismo de los años sesenta²³.

Se ha instaurado un hedonismo absolutista y presentista cuya preeminencia está en el placer sensorial. Hay una «erotización ambiental», una exaltación de lo corpóreo y sensual junto con un gran permisivismo. Lo masculino y femenino se diluye y pierde sus distintas notaciones funcionales, estéticas y psicológicas. El género es opcional. Las redes sociales han entrado en la vida diaria y privada de las personas y constantemente nos recuerdan los parámetros de felicidad, relación y pertenencia, los valores vigentes y los que ya dejaron de serlo. Todo ello con gran influencia del consumo, la superficialidad y la centralidad del cuerpo, la imagen y el placer. Es el endiosamiento de Prometeo. El nuevo fuego robado a Zeus tiene forma de dinero y *status*.

El joven es especial receptor de este bombardeo constante. Ello le ha obligado a expresar su identidad en los espacios propios que la subcultura de los adultos ha ido dejando vacíos. Así, en la cultura urbana actual encontramos multitud de subculturas y sistemas de significación. El mundo de los jóvenes conforma una subcultura propia que a su vez se divide en otras según afinamos los sistemas de identidad y pertenencia. Un parámetro de delimitación de subculturas es el que surge de las generaciones, de la convivencia y comunicación intergeneracional. Distintos modos de percibir, de comprender y de expresarse; nuevas generaciones de realidad que emanan de competencias distintas para procesar lo visual, y, acaso, otra relación con la palabra, con el signo lingüístico, con la abstracción²⁴. Sin duda que esta realidad nos desafía en

²² Cfr. (Albuquerque, 1990, p. 21 ss.)

²³ Cfr. (Bell & Matignon, 1979, pp. 125-130) Los análisis de Daniel Bell son base para los filósofos del postmodernismo. Especialmente influyente en Gilles Lipovetsky.

²⁴ El tema de las subculturas urbanas como apropiación de los espacios dejados especialmente por los adultos está muy estudiado; sin embargo, la tipología es enorme y en constante cambio. Algunos autores que han estudiado el tema son:

los caminos de la antropología y nos obliga a replantearnos la significación de nuestro lenguaje y signos desde el receptor.

Algunos autores señalan el materialismo como motor de la sociedad donde enhebra la *tetralogía nihilista: hedonismo-consumismo-permisividad-relatividad*. Es el imperio de lo descafeinado, las bajas calorías, lo ligero y aéreo. La propaganda esconde la exigencia y el esfuerzo. Se hace gimnasia sin transpirar, se aprende inglés en diez días sin estudiar y se adelgaza comiendo²⁵.

Es una tesis bastante común. No podemos, sin embargo, ni generalizar ni reducir a una sola causa. Es cierto que en la confluencia de los particulares se conforma el universo cultural, pero no podemos deducir que todos respondan a esa generalidad. Por otra parte, adentrarnos en la postmodernidad desde la óptica de la denuncia y el acento en lo negativo, corre el riesgo de ser un análisis lejos de la equidad, la justicia y la realidad²⁶.

El hombre moderno estaba obsesionado por la producción, el postmoderno lo está por el consumo. En el curso de los años veinte del pasado siglo comienza la producción en masa y nace el consumo que transforma la vida e incluso las costumbres de la clase media. Hoy el consumo es la práctica que hace funcionar el sistema y ante la cual las diferentes estructuras se doblegan a sus normas. Actualmente incluso las fiestas nacionales se cambian de día por un mayor consumo mediante la facilitación del turismo. La demostración del amor a las personas más queridas también tiene su lugar en el nuevo calendario comercial, así el día del padre, de la madre, del niño, etc. con su consiguiente dosis de consumo.

(Adán Revilla, 1996; Baddeley & Marcó del Pont, 2007; Feixa, 2006; Frank, Sumoy Gete-Alonso, & Castellón, 2011; Fuentes Rodríguez, 2007; Lagos Nilsson, 1987; *Las tribus urbanas en España.*, 1995; Pérez Tapias, 2003; Preston & Menezo, 2003; Reguillo Cruz, 2000; Rushkoff, 2000; Sádaba, 2008; Siegel & Vendrell Aragonés, 2008)

²⁵ Cfr. (Rojas, 1995, p. 87 ss.)

²⁶ Es bastante común en libros de divulgación, seminarios y conferencias el escuchar lo negativo de esta cultura postmoderna. No basta con mostrar la denuncia o el desacuerdo. No podemos llegar a afirmar que todo sea *light*, y que el hombre que surge es un carente de referentes, vacío moralmente y por tanto infeliz – Cfr. prólogo de (Rojas, 1992).–. Un análisis de la cultura que no encuentre sus signos de vida es un análisis vacío, ya que toda cultura se define por sus signos de vida, aunque en su camino encuentre pecado y muerte.

La «vida cotidiana y el individuo, ya no tienen un peso propio, han sido incorporados a la moda»²⁷ y a las exigencias mercantilistas.

La economía clásica estudió la producción, pero no el consumo²⁸, dando por sentado el comportamiento racional del consumidor que distribuye sus ingresos, según las necesidades para maximizar el bienestar. La economía formal destaca la soberanía del individuo, que a través de sus actos de compra determina qué se produce y cuánto. Pronto empezaron las críticas a causa del carácter manipulador de la publicidad. Se dijo que el consumo de la clase más alta marca la pauta al resto. Las pautas de consumo son normas sociales para el *status* correspondiente; por tanto, la posesión y utilización de objetos es vivida como signo de clase de poder, de significación ante el mundo. Estos análisis terminaban con la idea de la soberanía del consumidor. Hoy el mercado induce la necesidad.

Hay que destacar algunos aspectos de este consumo:

1. El consumo es una evidencia que nos rodea; los grandes almacenes son el exponente del consumo como ambiente. La consigna: comprar hasta más allá del límite de nuestras posibilidades económicas. Las tarjetas y las compras *online* han minimizado el valor del dinero a un número. El peso de la moneda de cambio se ha perdido y quizás con él parte del valor del dinero. Nos hipotecamos con cantidades que ni siquiera imaginamos físicamente. Si en épocas anteriores un signo de crecimiento era no estar endeudado hoy es a la inversa.

2. Consumir es fruto de la creencia en el poder de lo material. Las pequeñas satisfacciones consumidas se convierten en sucedáneos de felicidad en la esperanza de apropiarse así de la verdadera receta para ser feliz. «Es necesario que la Felicidad se convierta en cuantificable, mensurable a través de los objetos y signos del confort en cuya eficacia, aquí esta lo mágico, se cree» (Maza Bazán, 1989, p. 156).

3. El consumo de información vacío de compromiso. La sociedad postmoderna es una "sociedad de la comunicación generalizada y de los *mass-media*" (Vattimo, 1990a, p. 9). La exigencia es estar informados, no por interés o responsabilidad comprometida, sino por curiosidad, evasión e incorporación en el tema del día. La realidad es *desubstancializada* por la

²⁷ Cfr. (Lipovetsky, 1990, p. 107)

²⁸ Para este apartado sobre el consumo he seguido el esquema del estudio de (Maza Bazán, 1989) A pesar de haber sido escrito hace 25 años su análisis sigue respondiendo a la realidad actual.

pantalla de TV, de la *tablet* o del *smartphone*, abre la cotidianidad al simulacro del mundo; las imágenes de la exterioridad, frecuentemente sórdida, se convierten en espectáculo, desde la guerra o el hambre a los anuncios de Coca-Cola o la música *hall*. Todo se banaliza, se hace *rap*. Hay una necesidad de recibir información *del minuto* sin reparar en su contraste y profundidad. Hay que consumir información. «Publicidad y noticia constituyen una misma sustancia visual, fónica y mítica, suscitan la misma absorción y curiosidad» (Maza Bazán, 1989, p. 157).

4. El consumo es un proceso de clasificación y diferenciación social. Se consume no por su utilidad funcional, sino como signo de prestigio. Pero precisamente queriendo diferenciarnos, personalizarnos, nos alienamos, pues nos integramos en la serie: las diferencias son producidas industrialmente. Esa clasificación de los individuos según capacidades adquisitivas hace del consumo un perfecto medio de integración y control social que sustituye con ventaja a cualquier ideología como ritual jerárquico (Maza Bazán, 1989, p. 158).

5. Las necesidades son la coartada del consumo. Lo superfluo se vuelve necesario y éste, imprescindible. Su nombre social: la moda. El deseo de prestigio y diferenciación social es la necesidad básica. Contra toda apariencia, la sociedad de consumo no es una sociedad de abundancia, pues produce una pobreza psicológica y humana. No produce bienes sino privilegios.

6. Para el consumidor ha nacido una nueva ética, la de la compulsión al gozo, que suple a la tradicional ética del trabajo. Para ser feliz es obligado consumir. El sistema industrial que adiestró a la masa como fuerza de trabajo, hoy lo hace como fuerza de consumo. Los temas del gasto, el gozo, el no-cálculo (compre hoy, pague mañana), sustituyen a la moral de ahorro, trabajo y patrimonio. El narcisismo del individuo es la invitación a gozar de sí, a complacerse en sí para complacer a los demás. Este narcisismo obligado se ejerce manipulando especialmente a los adolescentes y a la mujer. Erikson anunciaba que cada etapa en la vida tenía sus propios desafíos y responsabilidades²⁹; hoy la postmodernidad ha cambiado el concepto de madurez: el culmen está en ser un eterno joven con dosis de adolescente, o a la inversa. El adolescente es el punto de mira del consumo ya que es el paradigma social. Su necesidad de diferenciación hace que se

²⁹ Cfr. (Erikson, 1968, 1980)

agilice la rueda del consumo. En la mujer se añade el mito de lo corpóreo, signo de éxito y felicidad.

7. «El consumo es vivido como ideología democrática: tiene por función corregir las desigualdades sociales de una sociedad estratificada» (Maza Bazán, 1989, p. 160). Tras esta coartada democrática se esconde la realidad de que la alineación es la estructura misma de la sociedad de consumo. La democracia implantada por el universal de consumo dejará siempre intacta la estructura de poder y decisión. En realidad, el sistema ignora los contenidos sociales, sólo conoce las condiciones de su propia supervivencia. En el fondo es la *religión del mercantilismo*, cuyo dogma fundamental es el poder del dinero, sus sacramentos son los productos comerciales, los templos son los bancos y los sacerdotes son los banqueros y financieros³⁰.

Pensamiento débil, «políticamente correcto». Socialización de la trivialidad y lo mediocre.

La razón, eje del progreso y de los adelantos en la modernidad, cede su paso al sentimiento. Desaparece la noción de verdad³¹. Las certezas se acaban, «sólo podemos alcanzar una verdad relativa a un contexto parcial y localizado» (Gastaldi, 1995, p. 22). Las grandes teorías y doctrinas se relativizan con una gran dosis de indiferencia. No se refutan porque ni siquiera se llega a conocerlos en profundidad para tal efecto, simplemente se les deja pasar sin mayor relevancia. El pensamiento se desfonda volviéndose fragmentario y débil. El momento es el que manda. Los valores supremos pueden ser si me sirven aquí y ahora. Las convicciones que habían servido de fundamento para generaciones anteriores desaparecen y pierden su argumento de autoridad. No es un nihilismo acompañado de desesperación o absurdidad, «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a *nadie le importa un bledo*, esta es la alegre novedad, ese es el límite del diagnóstico de Nietzsche» (Lipovetsky, 1998, p. 36). La apatía es el *new look*. Se perdieron las grandes cosmovisiones.

A su vez, todo queda puesto en un mismo plano. Vale lo mismo la opinión del especialista que la del hombre encuestado en la calle, un blog anónimo que un premio Nobel; trata de igual modo los sucesos, las

³⁰ Cfr. (Tamayo-Acosta, 1994, pp. 121-122)

³¹ Cfr. (Vattimo, 1990a, p. 148)

hazañas, los avances tecnológicos y las curvas económicas; las instituciones pesan lo mismo unas que otras sin atender a su fundamento histórico o de representatividad, la Iglesia es una más en el mundo de la religión. Todo opera en el marco de una indiferente igualdad convirtiéndose en epidérmico, superficial y tópico. Lo importante es seducir, provocar y ser divertido. La consecuencia es una mediocridad pública, una especie de *socialización de la trivialidad y de lo mediocre*.

Nueva interpretación de los valores. Libertad, tolerancia y autonomía del yo.

Hay una nueva interpretación y exaltación de valores como la *tolerancia* o la *libertad*. No pocas veces, encerrando contradicciones internas. Así, en un mundo donde se ensalza la libertad inviolable del sujeto, se cuestiona la verdadera posibilidad de esta, pues se estima que todo nuestro criterio viene intervenido, sugerido o influido por los diferentes contextos mediáticos que usan nuestros datos para determinar nuestras decisiones. Autores como Harari son los nuevos profetas³². La tolerancia se vuelve *tolerante consigo misma*. No hay verdades. Puedo entrar en una clase y pedir que me ayuden a construir un cable de madera, y si muestro que es muy importante para mí, todos me seguirán en mi locura.

La emancipación kantiana ha derivado en la autonomía del yo y el subjetivismo como validadores de la verdad, el bien y la belleza. Por tanto, es verdadero aquello que veo como verdadero. Esta equivalencia resulta igual para el resto de los trascendentales: es bueno aquello que creo que es bueno, es bello lo que concibo que es bello, etc. Desechamos el principio de contradicción. Algo puede ser lo que es y lo contrario al mismo tiempo. Depende del sujeto. De este modo, no hay principios ni criterios universales, sino más bien consensuados o mínimos éticos dependientes de la cultura o el tiempo en el que viven.

Descrédito de la familia y la natalidad como regalo. Nuevos paradigmas.

La familia «tradicional» es puesta en tela de juicio. La realidad nos muestra una pluralidad de formas familiares. En una misma aula encontramos gran parte del abanico de familias: biparentales con padres casados, divorciados,

³² Valga como botón de muestra, (Harari, 2019)

vueltos a casar, pareja de hecho, monoparentales por opción, con mis hermanos de ambos, de mi padre o de mi madre.

Esta desinstitucionalización de la familia transida por los valores y concepciones arriba expuestos de autonomía del yo, búsqueda de uno mismo aún a costa de los demás, etc. hace que sea configurada a gusto del sujeto particular y no del bien común que es inherente a la familia. La familia y los hijos quedan a la intemperie.

Súmense a ello, las dificultades derivadas de nuestras ciudades y estilo de vida donde es muy difícil que una familia pueda encontrarse a lo largo del día siendo el espacio de la noche el único hueco donde verse. Los bajos salarios, la estrechez de la vivienda y su desmedido precio, el ritmo de consumo, etc. no favorecen y obligan al trabajo de ambos progenitores. La liberalización de la mujer y su ingreso en el mercado laboral en unas condiciones desiguales frente al hombre ha derivado, en no pocos casos, en una injusta exigencia hacia la mujer que no solo tiene que mostrarse en el mundo laboral más eficaz que sus compañeros, en especial varones, sin posibilidad de conciliar con su vida familiar, y dejando además el cuidado de la casa y la prole solo a ella. Y eso en el primer mundo. La campaña de 2019 de Manos Unidas lleva por lema «La mujer del siglo XXI: ni independiente, ni segura, ni con voz» (Manos Unidas, 2019). Curiosamente son los grandes valores perseguidos que a duras penas se cumplen en las sociedades del primer mundo y muy lejos en los países empobrecidos.

Sin entrar al detalle, solo apuntar el descenso de la natalidad. Una familia con tres o más hermanos llama la atención. En los datos del INE de 11 de diciembre de 2018, España se sitúa en la tasa de natalidad más baja en 40 años, los matrimonios han descendido en 5,7% respecto al periodo anterior y su crecimiento vegetativo es altamente negativo (Instituto Nacional de Estadística, 2018). Las políticas públicas apenas han contribuido a mejorar esta situación. Tener hijos hoy cuenta con pocas ayudas económicas, asistenciales y estructurales. El apoyo a la natalidad de hijos con discapacidad, es ya el extremo. En pocos años no habrá niños con síndrome de Down simplemente porque no les dejamos nacer. España es el país con el ratio más bajo del mundo de personas con trisomía 21 (LaInformacion, s. f.).

Conclusiones

Cualquier investigación que pretenda estudiar y abarcar la realidad humana, está expuesta a no ser lo suficientemente objetiva o a dar una visión sesgada o parcial dada la complejidad del objeto de estudio. Conscientes de este peligro, en este trabajo, hemos pretendido acercarnos a la Modernidad y Postmodernidad y a las creencias vigentes en esta sociedad desde un análisis descriptivo y crítico, a sabiendas de que el hombre es un ser tan rico y diverso que no puede encasillarse en unos paradigmas rígidos e inamovibles.

La fisionomía del ser humano que conformó la Modernidad y, más tarde, la Postmodernidad fue bastante reduccionista y desoladora. La respuesta que ambas dieron a la pregunta por el hombre se nos presenta incompleta, incierta, pesimista, carente de significado y sentido. Nuestro objetivo ha sido poner de manifiesto y desmontar la mirada superficial en la que nos sitúa y define el momento presente, e intentar dar una visión más esperanzadora y trascendente de lo que somos.

Hemos enumerado los diferentes puntos críticos de nuestro tiempo no para sumirnos en nostalgias paralizantes que nos lleven a creer que cualquier tiempo pasado fue mejor (algo claramente cuestionable), sino para estar atentos a los desafíos que se nos plantean y que no podemos dejar pasar. Bastaría con poner sus contrarios como antídoto y ya tendríamos una hoja de ruta para afrontar estos retos.

Este tiempo es de oportunidades. Hoy más que nunca, y en especial los jóvenes, necesitan ser acompañados en la lucha contra el vacío y el desencanto. Es un tiempo propicio (*kairós*) para acercarse a ellos desde propuestas que abarquen el todo (frente a la desintegración en la que viven), que les empujen a gastar su vida sin ataduras, que les despierten el hambre de sentido, que les muestren la belleza de darse como clave para alcanzar la plenitud.

Precisamente por ser un tiempo vacío de significados es de una importancia extraordinaria, salir al encuentro de las nuevas generaciones con referentes de vida y modelos existenciales diferentes a los que les presenta la cultura en la que estamos inmersos. Solo en la medida en que se sientan interpelados, elevarán su mirada hacia ideales más ajustados a su naturaleza humana; podrán dejar de huir, de correr tras falsas utopías, de anestesiarse para no sentir lo que les duele, de pretender llenar su vacío vital con aquello que les produce una satisfacción inmediata pero luego les

hunde en una resaca existencial permanente. Cuando el joven se atreve a desenmascarar la falacia de esa felicidad hueca que nos presenta la Postmodernidad, necesita encontrar algo o alguien que llene de sentido su cotidianeidad.

La búsqueda de respuestas a sus grandes interrogantes, el anhelo infinito de entender el para qué de las cuestiones últimas, pueden encontrar en la ciencia, en la razón ampliada, una guía que les ayude a discernir sus límites, a descubrir la belleza de la vulnerabilidad, a destronar esa mentira de la omnipotencia del hombre y de la mujer del siglo XXI; la importancia del desarrollo tecnológico y del vertiginoso avance científico que nos abren al asombro y a la grandeza de la naturaleza en cada uno de nosotros, las nuevas dimensiones del saber, los nuevos modos educativos más colaborativos, participativos y abiertos a la experiencia, el deseo de dignidad e igualdad, del cuidado del planeta como la casa de todos... son ocasiones para formar y acompañar en la transformación del mundo. Y la Universidad es un espacio que no podemos desaprovechar.

El ámbito universitario está obligado (por su propia naturaleza e identidad) a ser un espacio en el que se generen respuestas a las demandas sociales más acuciantes, soluciones para los problemas más graves, desde el estudio, la innovación y la investigación, y también desde la preparación de los que, en el futuro, están llamados a cambiar esta sociedad; y lo harán solo en la medida en que aprovechen la oportunidad de formarse en la verdad de lo que es "ser humano", en el encuentro con el otro, por el otro y para el otro, en definitiva, en el descubrimiento, desde la ciencia y la experiencia, de lo que es la esencia de nuestra humanidad (más allá del tiempo y del espacio).

Terminamos este trabajo volviendo al inicio, al punto del que hemos partido y que da título al artículo: es cierto, realmente somos "hijos de nuestro tiempo" (lo que no nos convierte en esclavos de la mentalidad postmoderna por mucho que todo lo empape: no estamos determinados por las creencias de la cultura actual, seguimos siendo libres para decidir cómo posicionarnos ante ellas) pero también somos "padres del porvenir", y eso nos abre a un horizonte de esperanza realmente prometedor y comprometedor.

Una vez hecho este análisis crítico de la cultura dominante en la actualidad, es el momento de, una vez aprendidas las lecciones correspondientes, dejar atrás el pasado y mirar al futuro con responsabilidad, para aprovechar la oportunidad que se nos presenta de

enmendar los errores cometidos y de proponer alternativas preñadas de sentido.

Bibliografía

- ADÁN Revilla, T. (1996). *Ultras y skinheads: La juventud visible : imágenes, estilos y conflictos de las subculturas juveniles en España*. Oviedo: Nobel.
- ALBURQUERQUE, E. (1990). *Moral cristiana y pastoral juvenil: Fundamentos para una propuesta ética*. Madrid: CCS.
- AMENGUAL, G. (1995). *Presència elusiva: Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ANTISERI, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- AUGENSTINE, L. G. (1971). *Vamos, juguemos a Dios: Ensayo*. Caracas: Monte Ávila.
- BADDELEY, G., & Marcó del Pont, V. (2007). *Cultura gótica: Una guía para la cultura oscura*. Teià, Barcelona: Ma Non Troppo.
- BARRIO MAESTRE, J. M. (2006). *Antropología del hecho religioso*. Madrid: Ediciones RIALP.
- BAUDRILLARD, J. (1997). *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BELL, D., & MATIGNON, M. (1979). *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris: Puf.
- BENEDICTO XVI. (2006, octubre 21). *Discurso durante la visita a la Pontificia Universidad Lateranense con motivo de la inauguración del año académico*. Presentado en Roma. Roma.
- BENEDICTO XVI. (2011, febrero 28). *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales*. Presentado en Ciudad del Vaticano. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- BERGER, P. L. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- ERIKSON, E. H. (1968). *Identity, youth, and crisis*. New York: W.W. Norton.
- ERIKSON, E. H. (1980). *Identity and the life cycle*. New York: Norton.
- FEIXA, C. (2006). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- FRANK, T., SUMOY GETE-ALONSO, M., & CASTILLÓN, J. C. (2011). *La Conquista de lo cool: El negocio de la contracultura y el nacimiento del consumismo moderno*. Barcelona: Alpha Decay.
- FRANKLIN, B. (1964). *El libro del hombre de bien*. Madrid: Espasa-Calpe.

- FUENTES RODRÍGUEZ, C. (2007). *Mundo gótico*. Llinars del Vallès, Barcelona: Quarentena Ediciones.
- GASTALDI, I. F. (1995). *Educar y evangelizar en la posmodernidad*. Quito, Ecuador: Ediciones UPS.
- GONZÁLEZ CARVAJAL SANTABÁRBARA, L. (1991). *Ideas y creencias del hombre actual*. España: Sal Terrae.
- GONZÁLEZ ORTIZ, G. (2018). *Hablemos del suicidio: Pautas y reflexiones para abordar este problema en los medios*. Pamplona: EUNSA.
- HARARI, Y. N. (2019, enero 6). Análisis | Los cerebros 'hackeados' votan. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602935_606381.html
- HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- HOUGAN, J. (1975). *Decadence: Radical nostalgia, narcissism, and decline in the seventies*. New York: Morrow.
- Instituto Nacional de Estadística. (2018, diciembre 11). Sección prensa / Movimiento Natural de la Población (MNP). Recuperado 11 de febrero de 2019, de https://www.ine.es/prensa/mnp_prensa.htm
- KANT, I. (1981). *Filosofía de la historia* (E. Ímaz, Ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- KRAFT, V. (1966). *El círculo de Viena*. Madrid: Taurus.
- LAGOS NILSSON, J. A. (1987). *Contracultura y provocación*. Capital Federal, República Argentina: Ediciones Al Frente.
- LAINFORMACION. (s. f.). España es el país del mundo donde nacen menos personas con Síndrome de Down. Recuperado 11 de febrero de 2019, de La Información website: https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/espana/espana-es-el-pais-del-mundo-donde-nacen-menos-personas-con-sindrome-de-down_jagnyto1jet8jlvlsnpu
- Las tribus urbanas en España*. (1995). Madrid: Instituto de Sociología aplicada.
- LIPOVETSKY, G. (1982). L'art moderne et l'individualisme démocratique. *DEBA Le Débat*, (4), 49-59.
- LIPOVETSKY, G. (1990). *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (1994). *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (1998). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- LIPOVETSKY, G., Charles, S., & Moya, A.-P. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LIPOVETSKY, G., & Moya, A.-P. (2007). *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LIPOVETSKY, G., Richard, B., & Moya, A.-P. (2008). *La sociedad de la decepción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LLEDÓ, E. (1987). *El Epicureísmo: Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona: Montesinos.
- LYOTARD, J.-F. (1986). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- LYOTARD, J.-F. (1988). *The differend: Phrases in dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MANOS UNIDAS. (2019, enero 28). Cumplimos 60 AÑOS y lanzamos la campaña "Creemos en la igualdad y en la dignidad de las personas" [Institucional]. Recuperado 11 de febrero de 2019, de Manos Unidas website: <https://www.manosunidas.org/campana/manos-unidas-60-aniversario/noticia/cumplimos-60-anos-lanzamos-campana-creemos-igualdad>
- MARDONES, J. M. (1991). *Postmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*. Navarra, España: Verbo Divino.
- MARTÍN VELASCO, J. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC.
- MAZA BAZÁN, P. (1989). Para entender la postmodernidad. *Estudio Agustiniano (España)*, 24, 391-404.
- MOLTMANN, J. (1977). *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MOUNIER, E. (1974). *Revolución personalista y comunitaria* (Vol. 1). Barcelona: Obras, Laia.
- MUMFORD, L. (1969). *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecé.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1995). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (2003). *Internautas y náufragos: La búsqueda del sentido en la cultura digital*. Madrid: Editorial Trotta.
- PRESTON, B., & MENEZO, D. (2003). *Planeta marihuana*. Barcelona: RBA.
- RASOVSKY, J. (1995). Consumismo, desencanto y moral social. *Criterio*.
- REGUILLO CRUZ, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

- ROJAS, E. (1992). *El hombre light: Una vida sin valores*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- ROJAS, E. (1995). *El hombre light: Una vida sin valores*. (8.ª ed.). Buenos Aires: Planeta.
- RUSHKOFF, D. (2000). *Ciberia: La vida en las trincheras del hiperespacio*. Barcelona: Mondadori.
- SÁDABA, I. (2008). *Cultura digital y movimientos sociales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- SAINT-EXUPÉRY, A. de. (1997). *Le petit prince*. Paris: Gallimard.
- SIEGEL, L., & VENDRELL ARAGONÉS, M. (2008). *El Mundo a través de una pantalla: Ser humano en la era de la multitud digital*. Argentina; España [etc.]: Tendencias.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J. (1994). *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid: San Pablo.
- UREÑA, E. M. (1984). *Ética y modernidad*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- VALVERDE, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VATTIMO, G. (1990a). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.
- VATTIMO, G. (1990b). *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós : I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- VATTIMO, G. (1992). *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- VATTIMO, G. (1994). *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- VATTIMO, G. (1998). *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- VATTIMO, G., ROVATTI, P. A., & AMOROSO, L. (1988). *El Pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- YEPES, R., & ARANGUREN, J. (2003). *Fundamentos de antropología: Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.

MOȘTENIREA EPIGENETICĂ ÎN BIOLOGIA EVOLUȚIEI¹

Larisa GOGIANU²

Abstract: *During the last decade, the field of evolutionary biology has been confronted with the issue of reevaluating its core theory, i.e. the synthetic theory of evolution, in the light of recent developments. In this paper I propose to discuss the problem of epigenetic inheritance in evolutionary context. My aim is two folded. First, I will show that a broader concept of heredity – i.e. one that encompasses both heredity of genetic material and inheritance of epigenetic characters – does not entail a Lamarckist explanatory scheme. Second, I will argue that, although broadening the concept of heredity does not challenge Darwinism per se, it might imply the revision of another core notion in evolutionary theory: variation. If the notion of variation changes, then the relation between variation and natural selection might also shift, and this shift might call for a rethinking of the explanatory scheme in evolutionary theory.*

Keywords: *epigenetic inheritance, evolution, heredity, variation, extended evolutionary synthesis.*

O dezbatere actuală în biologia evoluției

În ultimul deceniu, în domeniul biologiei evoluției s-a discutat nevoia de reevaluare a teoriei sintetice a evoluției în vederea revizuirii sau chiar a înlocuirii ei. În momentul de față, în această discuție nu se confruntă doar două tabere, ci există un spectru larg de poziții adoptate.

La o extremitate a acestui spectru, susținătorii teoriei sintetice afirmă că actualul program de cercetare în biologia evoluției este înzestrat cu aparatul conceptual și matematic necesar pentru a explica evoluția biologică. Din perspectiva lor, toate datele empirice și argumentele invocate pentru a susține o sinteză extinsă pot fi integrate cu succes în teoria sintetică. Se afirmă că există mecanisme care induc variație în fondul genetic al unei populații (cu precădere mutațiile), iar forța directoare a evoluției este selecția naturală.

¹ Această lucrare constituie un fragment din teza mea de doctorat, „Darwinismul și sinteza extinsă ca programe de cercetare în biologia evoluției”, coordonată de prof. acad. dr. Mircea Flonta.

² University of Bucharest, Romania.

Cealaltă poziție extremă a acestei dezbateri este reprezentată susținătorii ideii că cercetările din ultimii ani în biologia dezvoltării, în ecologie și în alte ramuri ale biologiei reprezintă provocări autentice pentru teoria sintetică, provocări care nu pot fi depășite de actualul program de cercetare. Prin urmare, se cere formularea unei *noi teorii a evoluției*. Susținătorii sintezei extinse atrag atenția asupra faptului că există mecanisme evolutive, precum moștenirea epigenetică, variația facilitată, construcția de nișă, selecția la mai multe nivele, al căror rol în explicarea evoluției lumii vii este neglijat aproape în totalitate de teoria sintetică. Una dintre consecințele validării acestor mecanisme evolutive este necesitatea de reformulare a unor noțiuni sau chiar a unor principii centrale din biologia evoluționistă – iar dacă sunt vizate schimbările nivelul principiilor centrale, atunci putem vorbi despre o nouă teorie a evoluției.

Între cele două extreme se situează susținătorii unor poziții mai moderate. Din această perspectivă se afirmă că, de la publicarea *Originii Speciilor* în 1859 de către Charles Darwin și până în zilele noastre, teoria evoluției nu a suferit nicio schimbare la nivelul principiilor ei (și poate că nici nu va suferi una prea curând); cu toate acestea, teoria darwiniană a evoluției a cunoscut numeroase schimbări de natură conceptuală. Sinteza extinsă este, în această viziune, o etapă în dezvoltarea teoriei darwiniene a evoluției, care se caracterizează prin includerea unor concepte noi, precum moștenirea epigenetică, variația facilitată, construcția de nișă, selecția la mai multe nivele.

În această lucrare îmi propun să discut problema moștenirii epigenetice³ în contextul biologiei evoluției. Scopul lucrării nu este de a argumenta că

³Pentru că termenul “epigenetică” nu are o folosire univocă în lucrările de filosofie biologiei evoluției, voi face aici câteva precizări. Termenii “epigenetică” și “moștenire epigenetică” nu sunt sinonime. Urmându-l pe Waddington (Waddington 1975, citat de Jablonka 2017, p. 2-3) epigenetica este studiul interacțiilor dintre gene și a produsului acestora, reprezentat de fenotip. Epigenetica reunește acele procese care induc schimbarea fenotipului și care persistă în absența inputului inițial. Moștenirea epigenetică presupune transmiterea în descendență a variațiilor fenotipice apărute în ontogenie. Procesele avute în vedere sunt cele prin care este afectată exprimarea anumitor gene, dar nu prin modificarea secvenței de nucleotide din ADN. Există și un înțeles mai larg al noțiunii de moștenire epigenetică, potrivit căreia caracterele dobândite care pot fi transmise urmașilor nu se rezumă la interacțiuni moleculare, ci pot fi legate de comportament, construcție de nișă, limbaj, cultură (Jablonka 2017, p. 2-3).

există caractere dobândite care se transmit de la o generație la alta, întrucât este rolul cercetărilor empirice să stabilească în mod definitiv dacă moștenirea epigenetică este sau nu un fapt. În acest sens, experimentele în domeniul biologiei moleculare au arătat că există moștenire epigenetică la nivel celular, în diviziunea mitotică, dar și la nivel de organism, prin transmiterea modificărilor epigenetice care au loc în linia germinală. Dar lărgirea conceptului de ereditate în biologia moleculară prin admiterea unui nou tip de moștenire nu conduce cu necesitate la schimbarea conceptului de ereditate în biologia evoluției. Pentru ca moștenirea epigenetică să fie validată ca mecanism evolutiv, aceasta trebuie să aibă o relevanță în schema explicativă a teoriei despre evoluție. Competența unui mecanism de a produce ereditate epigenetică la nivel celular nu se poate echivala cu competența de a produce ereditate stabilă, cumulativă, asupra căreia să poată acționa selecția în decursul mai multor generații⁴. Până în prezent, relevanța moștenirii epigenetice a fost pusă la îndoială de către majoritatea biologilor evoluționiști întrucât fenomenul nu este suficient de frecvent, stabil sau semnificativ din punct de vedere cantitativ pentru genetica populațiilor. O euristică pentru evaluarea relevanței moștenirii epigenetice în populație, ca mecanism evolutiv, a fost propusă de Griesmer⁵. Însă abordarea sa este nerealizabilă, din pricina faptului că nu există date experimentale cu privire la frecvența sau gradul de stabilitate cu care acționează acest potențial mecanism evolutiv⁶.

Ce progrese putem face în această dezbatere în lipsa unui volum semnificativ de date empirice cu privire la moștenirea epigenetică? Problemele legate de schimbările conceptuale impuse de validarea moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv merită discutate chiar înainte de încercările de a construi instrumente matematice proprii noii teorii extinse. Cea mai evidentă consecință a validării moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv, pe care o voi discuta în prima secțiune, este schimbarea conceptului de *ereditate*. Ereditatea înseamnă, conform conceptului restrâns

⁴ Griesemer J., The relative significance of epigenetic inheritance in evolution: some philosophical remarks. *Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Ed. Gisis S.B., Jablonka E., MIT Press, Cambridge, Uk, 2011, p. 355

⁵ *Ibidem* 4, p. 341.

⁶ *Ibidem* 5. Griesemer propune adăugarea unei variabile noi, Q_i , la $T=\{Q\}$ pentru a obține o expresie matematică pentru T^* . Dacă Q_j este înlocuită cu o constantă, iar T^* nu își pierde puterea explicativă, rezultă că Q_j nu este semnificativ pentru teorie, deci T^* poate să fie redus prin simplificare la T .

adoptat de teoria sintetică, transmiterea materialului genetic de la genitori la descendenți. Dacă se recunoaște existența caracterelor epigenetice, dobândite, care se pot transmite în descendență, atunci teoria adoptă un concept nou de ereditate - unul mai puțin restrictiv, întrucât ereditatea va îngloba atât moștenirea genetică cât și pe cea epigenetică. Primul obiectiv al acestei lucrări este să arăt de ce acest concept nou de ereditate nu reprezintă o schimbare fundamentală *per se* în tradiția de cercetare curentă din biologia evoluției. Prin "schimbări fundamentale" mă refer la schimbări precum adoptarea unor scheme explicative alternative (adeptii sintezei extinse vorbesc adesea despre o întoarcere la lamarckism) sau schimbări ale tradiției de cercetare, a modului în care oamenii de știință își conduc activitatea de cercetare în domeniul biologiei evoluției. Cu alte cuvinte, se poate arăta că lărgirea conceptului de ereditate nu afectează principiile teoriei (sau nucleul tare⁷) al programului de cercetare darwinian.

În a doua secțiune, voi argumenta că schimbarea conceptului de ereditate implică revizuirea unei alte noțiuni centrale a teoriei, iar această revizuire se poate dovedi semnificativă pentru programul de cercetare actual. Este vorba despre conceptul de *deviație*. În concepția clasică, variația fluctuează în funcție de acțiunea următoarelor forțe evolutive: mutație, flux de gene și drift genetic. Moștenirea epigenetică presupune lărgirea mulțimii de mecanisme care induc variație. Voi încerca să arăt că includerea mecanismelor epigenetice în mulțimea mecanismelor responsabile de variație în lumea vie este mai mult decât o extindere a teoriei sintetice, întrucât implică o revizuire a conceptului de variație care schimbă relația dintre variație și selecție naturală.

Ereditate și moștenire epigenetică

Teoria sintetică a evoluției a fost formulată în prima jumătate a secolului XX și a însemnat reformularea teoriei darwiniene a evoluției speciilor prin selecție naturală, pe baza descoperirilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea

⁷ În termeni lakatoșieni, putem spune că darwinismul are un nucleu dur, format din principiile fundamentale ale teoriei darwiniene a evoluției, și o manta protectoare, formată din ipoteze auxiliare, care pot fi înlocuite, revizuite, sau pot fi formate ipoteze auxiliare noi în lumina cercetărilor. Mantaua protectoare permite ajustarea unei teorii fără ca fundamentul acesteia să fie afectat. (în Lakatos I., *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.)

ale lui Gregor Mendel cu privire la legile eredității. Reformularea a fost posibilă în primul rând datorită modelelor matematice care au arătat că evoluția populațiilor este graduală, chiar dacă mecanismele variabilității genetice produc modificări discrete în descendență⁸. Scopul formulării teoriei sintetice a fost acela de a pune laolaltă, într-un sistem coerent, observațiile despre evoluția lumii vii și pe cele despre ereditate de la acea vreme. Interesant este că, așa cum remarcă Adam Wilkins, sinteza a fost formulată înainte de descoperirea fundamenului molecular al eredității⁹ – înainte de descoperirea structurii dublu catenare a ADN în 1953 și chiar înainte ca Oswald Avery să demonstreze, în 1944, că materialul genetic este format din acizi nucleici. Totodată, unul dintre autorii care au adus contribuții importante la formularea teoriei sintetice a evoluției, biologul Ernst Mayr, afirma că printre meritele cele mai importante ale teoriei sintetice este respingerea “universală” și definitivă a eredității caracterelor dobândite¹⁰. Așadar, istoria teoriei evoluției arată că moștenirea epigenetică a fost repudiată înainte de a se stabili că baza fizică a eredității este reprezentată de ADN. Respingerea eredității caracterelor dobândite era în acord cu legile mendeliene ale eredității. Pentru a înțelege mai bine atitudinea vehementă împotriva epigeneticii, voi încerca să explic ce înțelegeau susținătorii teoriei sintetice de la jumătatea secolului XX prin epigenetică:

Fenotipul unui organism – adică totalitatea caracterelor observabile – este rezultatul exprimării genelor, dar și al interacțiunii cu mediul înconjurător. Este un fapt că nu toate caracterele exprimate în fenotip sunt caractere mendeliene – unele sunt rezultatul interacțiunii exprimării mai multor gene sau rezultatul interacțiunii exprimării genice cu mediul. Aceste interacțiuni au loc în ontogeneză și au la bază, frecvent, mecanisme epigenetice. Există câteva argumente pe care Ernst Mayr le invocă atunci

⁸ Istoricul Betty Smocovitis explică importanța dezvoltării modelelor matematice în genetica populației la începutul secolului XX pentru unificarea cunoștințelor de la acea vreme din genetică cu teoria darwiniană a evoluției în lucrarea *Unifying biology: the evolutionary synthesis and evolutionary biology* (în Smocovitis V.B., *Unifying biology: the evolutionary synthesis and evolutionary biology. Journal of the History of Biology* 25(1), 1-65, 1992).

⁹ Wilkins A., *Epigenetic inheritance: where does the field stand today? what do we still need to know? Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Ed. Gissis S.B., Jablonka E., MIT Press, Cambridge, UK, 2011, p. 390.

¹⁰ Mayr E., *What evolution is* (2001). Phoenix Press, London, UK, 2002, p. 305.

când susține că *moștenirea* trăsăturilor rezultate în urma proceselor epigenetice este imposibilă¹¹. Primul (urmându-l pe biologul August Weismann) este că mecanismele epigenetice care acționează în timpul vieții unui individ nu pot afecta linia germinală. Ele au loc în celulele somatice ale organismului, care sunt distincte de cele germinale, conservate încă de timpuriu. Cum doar celulele germinale participă la fecundație, iar ele nu sunt afectate de mecanismele epigenetice, rezultă că schimbările dobândite de un organism în timpul vieții nu pot fi transmise la descendenți. Al doilea argument presupune că, dacă există un mecanism prin care caracterele dobândite determină schimbări în linia germinală, acest lucru s-ar observa experimental. Însă experimentele concepute pentru validarea acestui mecanism au eșuat. Al treilea argument este că orice fenomen despre care se crede că implică moștenire epigenetică poate să fie explicat mai bine prin mecanismele eredității clasice. Dar, spune Mayr, cea mai evidentă și decisivă descoperire prin care se demonstrează imposibilitatea moștenirii epigenetice este că procesele de transcriere și traducere prin care se realizează exprimarea genică sunt unidirecționate, așa încât procesele din ontogeneză nu pot influența în niciun fel structura materialului genetic¹².

Din aceste argumente transpare faptul că, la vremea în care moștenirea epigenetică era respinsă în mod categoric, nu se cunoștea, de fapt, ce anume este o schimbare epigenetică. Drept consecință, însuși conceptul de epigenetică a suferit schimbări în urma cercetărilor recente. Următoarea remarcă este edificatoare în acest sens:

«Conceptul fundamental care stă la baza acestei credințe [că există o ereditate a caracterelor dobândite] este că materialul genetic este el însuși maleabil, sau "soft" (moale). Pentru această teorie nu contează dacă materialul genetic suferă schimbări lent sau rapid, sau dacă se schimbă direct sau prin intermediul "caracterelor dobândite"; ceea ce contează este că materialul genetic nu este socotit a fi constant, imuabil, "hard" (tare)."¹³

¹¹Mayr E., *The growth of biological thought* (1982). The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, UK, 2000, p. 699-701.

¹²Mayr E., *The growth of biological thought* (1982). The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, UK, 2000, p. 522.

¹³*Ibidem* 12, p. 687, traducere proprie: «The basic concept underlying this belief is that the genetic material itself is pliable, or "soft." For this theory it does not matter whether the genetic material changes slowly or fast, nor whether it changes

Cu alte cuvinte, Mayr înțelege că schimbarea epigenetică ar fi un fenomen care produce schimbări asupra fenotipului dar și asupra materialului genetic, iar acesta din urmă, alterat în linia germinală, ar putea fi transmis la descendenți. Dar, în acest caz, este neclară distincția dintre alterare epigenetică și mutație. Distincția pare să constea în faptul că alterările epigenetice sunt cauzate de folosirea sau nefolosirea unei funcții a organismului, sau ele pot fi induse de mediu (totuși, și mutațiile la nivelul ADN pot fi induse de factori din mediu, de pildă prin expunerea la radiații sau la agenți chimici mutageni).

Mecanismele epigenetice, așa cum sunt înțelese astăzi, nu modifică structura ADN, ci modifică exprimarea genică. Acest lucru se poate realiza, de exemplu, prin împachetarea sau compactarea într-un anumit mod a fibrei de cromatină, așa încât enzimele care realizează procesul de transcriere să aibă acces doar la anumite gene din genom. Molecula de ADN este "tare", în sensul de mai sus a lui Mayr, iar mecanismele epigenetice sunt, în fond, mecanisme ale plasticității genotipului (același genotip se exprimă în fenotipuri diferite). Așadar, argumentele invocate de Mayr pentru imposibilitatea moștenirii epigenetice sunt îndreptate către o țintă greșită: diferite modele de compactare a cromatinei pot exista în linia germinală și pot fi transmise la descendenți, iar abordarea clasică a eredității nu poate explica la fel de bine aceste schimbări, pentru că ele nu țin de modificarea materialului genetic.

Întrebarea firească, în contextul actual, în care mecanismele epigenetice sunt înțelese considerabil mai bine decât în secolul trecut, este următoarea: de ce susținătorii teoriei sintetice a evoluției continuă să exprime o averisune împotriva potențialelor implicații ale epigeneticii pentru teoria evoluției? Chiar dacă mecanismele epigenetice modelează exprimarea genică, deci schimbările pe care le produc în fenotip nu sunt complet independente de materialul genetic, moștenirea epigenetică nu se reduce la ereditatea clasică, întrucât are proprietăți fundamentale diferite: este reversibilă, nu este codificată de materialul genetic și este *un răspuns la mediul înconjurător*. Respingerea moștenirii epigenetice pare să fie una principială, întrucât acceptarea eredității caracterelor dobândite ar putea fi interpretată ca o reîntoarce la lamarckism – adică la susținerea posibilității transmiterii ereditare a caracterelor dobândite de un individ în

directly or via "acquired characters"; what matters is that the genetic material is believed not to be constant, not unchangeable, not "hard."»

timpul vieții; iar lamarckismul este incompatibil cu teoria darwiniană a evoluției.

Unii susținători ai sintezei extinse chiar afirmă că moștenirea epigenetică presupune reînțoarcerea la explicațiile lamarckiene privind adaptarea organismelor la condițiile de mediu. Potrivit acestei poziții, validarea unui nou tip de ereditate (moștenirea epigenetică sau transmiterea caracterelor dobândite) nu poate avea loc într-un cadru teoretic darwinian. Dat fiind că explicațiile darwiniene și cele lamarckiene se exclud reciproc, iar sinteza extinsă implică explicații lamarckiene, rezultă că sinteza există reprezintă adoptarea unui cadru teoretic diferit de cel darwinian. Susținătorii poziției moderate aduc argumente pertinente pentru a arăta de ce sinteza extinsă *nu* implică reînțoarcerea la explicații lamarckiene în vederea explicării adaptării în lumea vie. Voi discuta aceste argumente în următoarea secțiune.

Variația și moștenirea epigenetică

Moștenirea epigenetică presupune că unele caractere, dobândite de fenotip ca *răspuns la mediul înconjurător*, pot fi transmise urmașilor. Ereditatea caracterelor dobândite reprezintă singurul tip de ereditate pentru lamarckism. Putem spune că este un concept fundamental al lamarckismului. Mai mult decât atât, moștenirea epigenetică este considerată, în paradigma lamarckiană, necesară și suficientă pentru ca procesul evoluției să aibă loc. Evoluția se produce prin schimbări ale fenotipului, care apar ca răspuns la mediul înconjurător și care se transmit ulterior la descendenți. În acest sens, nu cred că este greșit să afirmăm că ereditatea caracterelor dobândite este un mecanism al evoluției tipic lamarckian. În acest caz, este plauzibil că validarea moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv fundamental presupune o reînțoarcere la lamarckism și la o schemă explicativă a procesului evolutiv specifică lamarckismului? Adepții unei poziții moderate cu privire la sinteza extinsă susțin că nu.

Pentru că lamarckismul nu este o teorie unitară, suferind diferite interpretări de-a lungul timpului, voi încerca să identific caracteristicile fundamentale ale lamarckismului așa încât acesta să nu fie doar un om de paie într-o dispută actuală. O primă observație este legată de unitatea evolutivă: în cazul lamarckismului, unitatea evolutivă este individul. Procesul evolutiv este echivalent răspunsului fenotipului la mediu și

transmiterea caracterelor dobândite către urmași. Una dintre implicațiile acestei concepții despre evoluție este caracterul teleologic al procesului evolutiv. Prin teleologie se înțelege că schimbările la nivelul fenotipului sunt direcționate pentru a spori adaptarea organismului la mediu (întrucât este un răspuns direct la mediu), și nu că ar exista o formă finală, perfectă, spre care tind organismele care sunt ținta evoluției - înțelegerea naivă a caracterului teleologic al lamarckismului nu servește dezbaterii actuale.

În contrast cu abordarea lui Lamarck, concepția darwiniană implică o gândire populațională. Unitatea evolutivă este populația, iar evoluția - conform teoriei actuale - reprezintă modificarea în descendență a frecvențelor diferitelor alele¹⁴. Forța directoare a procesului evolutiv este selecția naturală. În cazul concepției darwiniene, nu mai putem vorbi despre un caracter teleologic implicit al procesului evolutiv, întrucât sunt implicate fenomene stocastice iar evoluția nu are o anumită direcție.

Voi discuta, în continuare, argumentele împotriva faptului că integrarea eredității caracterelor dobândite în teoria evoluției biologice implică necesitatea adoptării explicațiilor lamarckiste pentru procesele evolutive.

(i) *Argumentul cu privire la unitatea de selecție.* Unul dintre argumentele împotriva ideii că moștenirea epigenetică ar implica o întoarcere la lamarckism se bazează pe faptul că nu necesită abandonarea gândirii populaționale¹⁵. Rolul mecanismelor epigenetice în evoluție este acela de a crea o variație fenotipică în lipsa unei variații genotipice – sunt mecanisme care oferă plasticitate genotipului. În teoria darwiniană, selecția naturală nu acționează direct asupra genotipurilor, ci indirect, prin eliminarea fenotipurilor mai puțin adaptate la mediu. Deci, moștenirea epigenetică ar putea fi o sursă a variabilității ereditare a fenotipurilor în schema darwiniană, în timp ce forța directoare a procesului evolutiv rămâne selecția naturală. În această schemă teoretică, evoluția reprezintă, în continuare, modificarea în descendență a frecvențelor variantelor alelice, iar unitatea evolutivă rămâne populația.

Eva Jablonka, una dintre susținătorii ideii că ereditatea epigenetică cere o întoarcere la explicațiile de tip lamarckist, afirmă că este conceputibil ca

¹⁴ O alelă este o variantă genetică a aceleiași gene.

¹⁵ Pigliucci M., Finkleman L., The extended (evolutionary) synthesis debate: where science meets philosophy. *BioScience* 10, 1-6, 2014.

mecanismele epigenetice și moștenirea epigenetică să inducă speciația¹⁶. Un exemplu ipotetic care să ilustreze speciația prin moștenire epigenetică arată în felul următor:

Unul dintre mecanismele epigenetice constă în compactarea cromatinei în așa fel încât este stopată exprimarea genelor din zonele în care gradul de compactare al cromatinei este atât de mare încât enzimele care sunt responsabile de procesul de transcriere al genelor (sinteza de ARN) nu mai au acces la catena de ADN matriță. Dacă aparatul enzimatic nu mai poate sintetiza ARN, atunci gena nu se mai poate exprima în fenotip, întrucât procesul de traducere (sinteza de proteine) este dependent de un tip de ARN numit ARN mesager. Cercetările experimentale arată că pierderea sau schimbarea modelelor de compactare a cromatinei (sau amprentarea genică) pot conduce la izolare reproductivă. Acest lucru a fost arătat în studii de hibridizare între doi indivizi identici din punct de vedere genetic, dar care prezintă diferențe mari în modelul de amprentare genică. Astfel de hibridi prezintă modele noi de amprentare și sunt nefertili; adesea sunt chiar neviabili. Să presupunem că unii indivizi de tip *A* prezintă un model de amprentare iar alții indivizi, de tip *B*, prezintă un alt model de amprentare care face imposibilă fertilizarea între gameți de tipul *A* cu gameți din tipul *B*. Dacă amprentarea genetică este ereditară, incompatibilitatea dintre stările cromatinei la indivizii de tip *A* și indivizii de tip *B* poate cauza izolarea reproductivă dintre cele două grupuri. Atunci, este plauzibil ca, în timp, grupurile *A* și *B* să acumuleze mutații cu rate diferite, așa încât să devină incompatibili și din punct de vedere genetic. Prin urmare, amprentarea genică poate induce speciația, iar procesul de speciație este definitivat în urma schimbărilor la nivelul genomului unei specii. Dar acest model de speciație are sens¹⁷ doar în lumina faptului că unitatea evolutivă este populația, nu individul.

(ii) *Argumentul cu privire la caracterul teleologic al evoluției.* Acest argument se bazează pe integrarea moștenirii epigenetice în schema în două etape (evoluție și selecție) a evoluției darwiniene. Schimbările în fenotip care nu sunt datorate modificărilor în genotip sunt induse de anumiți factori de mediu, precum și de specificul prin care se manifestă mecanismele

¹⁶ Jablonka E., The evolutionary implications of epigenetic inheritance. *Interface Focus* 7: 20160135, 2017.

¹⁷ *Ibidem* 15, p. 3.

epigenetice. Dacă influența factorilor de mediu răspunzători pentru apariția acestor modificări încetează, fenotipul poate reveni la varianta inițială. Pentru că mecanismele epigenetice sunt mecanisme prin care apar diferite fenotipuri ca expresie a aceluiași genotip, iar fiecare fenotip răspunde în mod diferit la presiunile selective din mediu, se poate considera că persistența sau pierderea unui fenotip rezultat prin acțiunea mecanismelor epigenetice depinde de presiunea selectivă exercitată de mediu. Cum forța directoare a evoluției biologice rămâne selecția naturală, iar selecția naturală nu are caracter teleologic, rezultă că nici validarea moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv nu implică adoptarea unor interpretări teleologice¹⁸.

Cele două argumente pot fi rezumate în felul următor: atât timp cât forța directoare a evoluției este selecția naturală, clasa mecanismelor care produc variație ereditară se poate mări fără ca schema explicativă a procesului evolutiv să se schimbe în mod fundamental. Moștenirea epigenetică este doar un alt mecanism al variației ereditare. Prin urmare, validarea moștenirii epigenetice ca mecanism al evoluției nu produce o schimbare fundamentală a cadrului de cercetare darwinian în biologia evoluției.

Acest tip de argumentare poate fi extins pentru mulțimea de mecanisme noi, descoperite în biologia moleculară, genomică, biologia dezvoltării și ecologie. Cu cât cunoaștem mai multe mecanisme care afectează variația, cu atât avem o înțelegere mai bună asupra evoluției. Dar schema teoretică generală rămâne aceeași. Aceasta este, pe scurt, poziția moderată cu privire la semnificația noilor cercetări asupra epigeneticii.

Cele două argumente discutate cu privire la moștenirea epigenetică par să susțină în mod convingător că înlocuirea conceptului de ereditate cu unul care să includă ereditatea caracterelor dobândite nu afectează gândirea populațională, nu implică adoptarea explicațiilor teleologice și nu reprezintă o întoarcere la lamarckism. Cu toate acestea, concluzia că validarea acestui tip de ereditate nu ar produce o schimbare fundamentală în schema teoretică generală nu se susține: nu numai conceptul de ereditate suferă o schimbare în cadrul sintezei extinse a evoluției, ci și acela de variabilitate. Voi argumenta că această schimbare poate fi o provocare pentru teoria sintetică a evoluției.

¹⁸ *Ibidem* 15, p. 3.

(iii) *Argumentul despre variația direcționată.* Moștenirea epigenetică înseamnă transmiterea caracterelor care apar prin acțiunea unor mecanisme epigenetice în fenotip. Asupra acestor caractere epigenetice moștenite acționează selecția naturală, asemenea altor tipuri de variație ereditară. Am subliniat faptul că aceste caractere apar ca răspuns la mediu – aceasta este o trăsătură a moștenirii epigenetice importantă pentru formularea acestui argument, care nu ar mai avea sens dacă mecanismele epigenetice ar acționa strict stocastic. Totuși, nu este exclus ca unele mecanisme epigenetice să producă schimbări aleatorii. De aceea, trebuie să menționez că, în continuare, mă voi referi strict la acele caractere epigenetice moștenite care au fost induse în fenotip de presiunea mediului (ca de exemplu, schimbarea culorii șoarecilor Agouti ca răspuns la schimbările de dietă).

Mecanismele epigenetice sunt mecanisme care sporesc plasticitatea unui genotip: același genotip poate produce mai multă sau mai puțină variație, în funcție de procesele epigenetice care au loc în decursul dezvoltării organismelor. Dacă schimbările în fenotip datoriate proceselor evolutive sunt un răspuns la factorii de mediu, decurge de aici că și variația rezultată este tot un răspuns la presiunile mediului înconjurător. Dar, dacă variația este modelată de mediu, atunci ea este direcționată. Or, conform schemei teoriei sintetice, evoluția este rezultatul acțiunii selecției naturale asupra mutațiilor aleatorii: conform acestei scheme, variația (rezultată în urma mutației) este întâmplătoare, nedirecționată, iar singurul mecanism care orientează selecția în vederea adaptării organismelor la mediu este acțiunea selecției naturale. Susținătorii teoriei extinse susțin¹⁹ că acceptarea concluziei că evoluția nu este orientată doar prin acțiunea selecției naturale conduce, inevitabil, la regândirea schemei explicative a evoluției lumii vii. Teoria sintetică nu poate îngloba moștenirea epigenetică nu pentru că există un număr limitat de mecanisme care produc variație pe care susținătorii acestei teorii le consideră relevante pentru evoluția biologică, ci pentru că validarea moștenirii epigenetice ca mecanism al evoluției schimbă raportul dintre elementele stocastice și cele direcționate, acestea din urmă neimafiind specifice strict selecției naturale, ci și unei părți a variației ereditare.

¹⁹ *Ibidem* 16, p. 7.

Concluzii

În această lucrare am încercat să identific schimbările teoretice care apar ca o consecință a introducerii moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv în teoria evoluției biologice. Urmărind atât poziția susținătorilor teoriei sintetice a evoluției, cât și a susținătorilor teoriei extinse, am ajuns la următoarele concluzii:

(i) Conceptul de ereditate din teoria sintetică (așa cum a fost formulată spre jumătatea secolului al XX-lea) este înlocuit cu un concept mai puțin rigid, care include atât ereditatea materialului genetic (a secvențelor de nucleotide din ADN), cât și ereditatea epigenetică.

(ii) Schimbarea conceptului de ereditate *per se* nu reprezintă o provocare majoră pentru explicația darwiniană, întrucât schema explicativă a darwinismului poate încorpora, în principiu, mai multe tipuri de ereditate.

(iv) Validarea moștenirii epigenetice ca mecanism evolutiv nu reprezintă o reîntoarcere la o schemă explicativă de tip lamarckist deoarece nu implică abandonarea gândirii populaționale și adoptarea unei interpretări teleologice asupra evoluției biologice.

(v) Prin adoptarea unui concept mai larg de ereditate, conceptul de variație suferă o schimbare semnificativă: nu toată variația biologică este aleatorie, sau "oarbă", ci o parte a variației ereditare, reprezentată de caracterele dobândite ca răspuns la factorii de mediu, devine variație direcționată. Această schimbare poate modifica schema explicativă teoriei asupra evoluției întrucât se poate considera că selecția naturală nu mai este singura forță directoare a evoluției biologice.

Referințe bibliografice

- CROPLEY, J.E. *et al.*, Germ-line epigenetic modification of the murine Avy allele by nutritional supplementation. *PNAS* 14, 103 (46) 17308-17312, 2006.
- GRIESEMER, J., The relative significance of epigenetic inheritance in evolution: som philosophical remarks. *Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Ed. Gisis S.B., Jablonka E., MIT Press, Cambridge, Uk, 2011.
- JABLONKA, E., The evolutionary implications of epigenetic inheritance. *Interface Focus* 7: 20160135, 2017.
- LAKATOS, I., Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

- MACDONALD, W.A., Epigenetic mechanisms of genomic imprinting: common themes in the regulation of imprinted regions in mammals, plants, and insects. *Genet Res Int.* 585024, 2012.
- MAYR, E., *What evolution is* (2001). Phoenix Press, London, UK, 2002.
- MAYR, E., *The growth of biological thought* (1982). The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, UK, 2000.
- PIGLIUCCI, M., FINKELMAN L., The extended (evolutionary) synthesis debate: where science meets philosophy. *BioScience* 10, 1-6, 2014.
- SMOCOVITIS, V.B., Unifying biology: the evolutionary synthesis and evolutionary biology. *Journal of the History of Biology* 25(1), 1-65, 1992.
- WILKINS, A., Epigenetic inheritance: where does the field stand today? what do we still need to know? *Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Ed. Gissis S.B., Jablonka E., MIT Press, Cambridge, Uk, 2011.

THE RECOVERY OF SYNTACTIC STRUCTURES CANNOT IGNORE TEMPORALITY

Miguel LÓPEZ-ASTORGA¹

Abstract: *Although its proponents do not support that idea, the theory of mental models has been used to recover deep syntactic structures of sentences. In fact, the theory has been linked to System K and modal logic, and hidden logical forms with modal operators have been proposed. However, this paper analyzes one of the last developments of the theory, the one related to counterfactual disjunctions and conditionals, in order to check whether or not that methodology can also be applied to these two kinds of sentences. The result seems to show a negative conclusion, that System K is not enough in the case of counterfactual sentences, and that, if it is wanted to recover the syntactic structures of these last sentences, it is necessary to resort, at least, to temporal logical elements as well.*

Keywords: *conditional, disjunction, mental model, possibility, syntactic structure.*

Introduction

The theory of mental models (e.g., Khemlani& Johnson-Laird, 2019) is a current cognitive proposal accounting for reasoning and human communication based on mainly semantics and pragmatics, and putting hence syntax in second place (see also, e.g., Quelhas& Johnson-Laird, 2017). However, despite that, the methodology of the theory has been used to find the real underlying syntactic structures corresponding to linguistic expressions too (e.g., López-Astorga, 2018). So, it can be said that, beyond its proponents' goals, the theory of mental models can have important consequences both in logic and in linguistics.

In particular, something made in this way is to link the possibilities that, following semantic and pragmatic criteria, the theory of mental models assigns to sentences to System K of modal logic (e.g., López-Astorga, 2018). And this paper will continue in this direction. Nevertheless, the potential of

¹ Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina", University of Talca, Chile.

the theory to describe human mental activity will not be addressed here. Only the resources it can give to identify syntactic forms from the exclusively linguistic perspective will be dealt with below. Thus, with this aim, one of the more recent developments of the theory of mental models will be reviewed. That development is related to counterfactual disjunctions and conditionals and is basically presented by Byrne and Johnson-Laird (2019).

This will allow showing the point of this paper. That point is that, to detect real syntactic structures, it is not enough to link the possibilities of the theory of mental models to System K. In many cases, for example, when the expressions refer to counterfactual disjunctions and conditionals, it is required to resort to additional logical machinery capturing temporal differences. Of course, this idea is not absolutely new, because it has already been raised from other perspectives (see, e.g., López-Astorga, 2019). However, what does seem to be new is the study of the role that certain counterfactual sentences can play in this regard, and, as said, that is the main issue to consider here.

To achieve such goals, first, a brief description of the recent developments of the theory of mental models about counterfactual disjunctions and conditionals will be offered. Then, the general lines of frameworks relating the aforementioned theory to System K will be described. Lastly, it will be argued why the way that very theory understands counterfactual sentences reveals that System K is insufficient to detect all of the possible formal structures of expressions, and that, in several situations, at a minimum, elements of a system of temporal logic are also necessary.

The theory of mental models and counterfactual disjunctions and conditionals

Perhaps one of the most basic ideas of the theory of mental models is that sentences are linked to possibilities that can be derived from them by virtue of basically semantic and pragmatic criteria (see also, e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018). Nevertheless, the possibilities of, for instance, a simple inclusive disjunction expressed without context are easy to identify (see also, e.g. Johnson-Laird, 2012). Indeed, the possibilities of a disjunction such as this one are clear:

- (1) “There is beer, or there is wine, or both” (Byrne & Johnson-Laird, 2019, p. 2).

Following Byrne and Johnson-Laird (2019), who in turn refer to Khemlani et al. (2018), the possibilities corresponding to (1) are:

- (2) Possible ($p \ \& \ \neg q$) & Possible ($\neg p \ \& \ q$) & Possible ($p \ \& \ q$)

Where ‘ p ’ stands for the first disjunct, ‘ q ’ represents the second one, and ‘ \neg ’ indicates negation.

The possibilities in (2), which remind the cases in which an inclusive disjunction is true in a truth table of classical logic, are expressed in a way akin (although not exactly identical) to the one used by Byrne and Johnson-Laird (2019). Nonetheless, maybe two points are those that are important to highlight now. On the one hand, (2), as explicitly pointed out in this last paper, is only incompatible with one hypothetical scenario: when there is neither beer nor wine. On the other hand, what (1) means radically changes when it is expressed in a counterfactual manner:

- (3) “There would have been wine, or there would have been beer, or both” (Byrne and Johnson-Laird, 2019, p. 3).

The case of (3) is clearly different, since what it really indicates is, as explained by Byrne and Johnson-Laird (2019), that, currently, there is neither wine nor beer, that, in a past moment in time, there could be wine, that, in a past moment in time, there could be beer, and that, in a past moment in time, there could be both wine and beer. In this way, following also Table 1 in Byrne and Johnson-Laird (2019), it can be claimed that a good manner to express the possibilities of (3) can be (4):

- (4) Possible Once ($p \ \& \ \neg q$) & Possible Once ($\neg p \ \& \ q$) & Possible Once ($p \ \& \ q$) & Factual ($\neg p \ \& \ \neg q$)

Something similar happens with the conditional. To draw the possibilities of a simple conditional without contextualizing is very easy, as the ones of (5) are obvious:

- (5) “If A happened, then C happened” (Byrne & Johnson-Laird, 2019, p. 3; Table 1).

According to the theory of mental models, the possibilities of a conditional such as (5) are the same as the cases in which a material conditional is true in classical logic, and hence (5) can only be false in one case: when A is true and C is false (see also, e.g., Johnson-Laird, 2012). So, following that point and Table 1 in Byrne and Johnson-Laird (2019), it can be stated that the possibilities corresponding to (5) are:

- (6) Possible (A & C) & Possible (\neg A & C) & Possible (\neg A & \neg C)

However, again, everything changes in the case of counterfactual conditionals such as this one:

- (7) “If A had happened, then C would have happened” (Byrne & Johnson-Laird, 2019, p. 3; Table 1).

Now, as also pointed out by Byrne and Johnson-Laird (2019), the message transmitted is more exact. It is said that neither A nor C happened, that, in a past moment in time, both A and C could have happened, that, in a past moment in time, C could have happened without A, and that, in a similar way as (5), the only impossible scenario is that in which A happens and C does not. Therefore, paying attention once again to their Table 1, what (7) actually means can be expressed as follows:

- (8) Possible Once (A & C) & Possible Once (\neg A & C) & Factual (\neg A & \neg C)

But, as said, although that is not its proponents’ intention (see, e.g., Johnson-Laird, 2010), there are works linking frameworks such as the one described above to systems such as K (see, e.g., López-Astorga, 2018). The next section shows how this is done.

The theory of mental models and System K

As it is well known, System K receives its denomination by virtue of Kripke (see, e.g., Kripke, 1963, 1965) and the aspect of it that is specially considered to relate it to the theory of mental models is that, in it, as in all modal logic, the concept of possibility is very relevant as well. Thus, what is done is basically to build possible well-formed formulae from the possibilities identified by using the methodology of the theory of mental models. The proponents of the theory explicitly reject links between it and modal logic too (e.g., Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017). Nevertheless, in papers such as that of López-Astorga (2018), it is argued that providing relations of that kind are not complex at all.

López-Astorga (2018) uses examples taken from previous works supporting the theory of mental models. Nonetheless, his general idea is easy to understand just paying attention to (1) and (2). He accepts that it is justified to come to (2) from (1). However, that is deemed as just the first step, the second one being to transform (2) into this well-formed formula in System K:

$$(9) P(p \ \& \ \neg q) \ \& \ P(\neg p \ \& \ q) \ \& \ P(p \ \& \ q)$$

Where, now, ‘&’ is the logical conjunction, ‘¬’ is the logical negation, and ‘P’ is the possibility operator in System K, that is, the operator providing that the formula between brackets following it is true in, at a minimum, one possible world (see also, e.g., Fitting & Mendelsohn, 1998).

Of course, this procedure can also be used in the case of (5) and (6). Again, the switch from (5) to (6) can be considered as the first step, the second one being to come to (10).

$$(10) P(A \ \& \ C) \ \& \ P(\neg A \ \& \ C) \ \& \ P(\neg A \ \& \ \neg C)$$

In López-Astorga (2018), it is possible to find formulae akin to these ones. In fact, with no exactly the same symbols, (10) is formula [XVI] in López-Astorga (2018). But what appears to be important in this moment is that (10) is also a well-formed formula in System K, and that, as shown, for instance, in López-Astorga (2018), this methodology can be very useful in

the case of much more complicated sentences too. As mentioned, (1) and (5) are simple sentences without context. However, what the theory of mental models really states is that the possibilities are often altered by semantics and pragmatics. For example, the case of this conditional is not that easy:

- (11) “If the workers settle for lower wages then the company may still go bankrupt” (Johnson-Laird & Byrne, 2002, p. 663; Table 4; see also, e.g., López-Astorga, 2018, p. 123).

Although not exactly in the same way and with the same symbols, López-Astorga (2018) points out, following what is argued in Johnson-Laird and Byrne (2002), and, specially, in their Table 4, that the possibilities for (11) are these:

- (12) Possible (p & q) & Possible (p & ¬q) & Possible (¬p & q)

Where, now, ‘p’ is the antecedent of (11) and ‘q’ stands for its consequent.

Clearly, (12) makes it evident that a sentence such as (11) is complex. It is a conditional but it admits as a possibility that its antecedent is true and its consequent is false. That is at least what the second possibility in (12) provides. Moreover, it does not enable the possibility of the two clauses being false, that is, what indicates the last possibility in (10).

However, as stated, that is not an obstacle for the use of the methodology presented in papers such as the one of López-Astorga (2018). Undoubtedly, in accordance with that methodology, (12) can be transformed into a well-formed formula in System K such as (13).

- (13) $P(p \ \& \ q) \ \& \ P(p \ \& \ \neg q) \ \& \ P(\neg p \ \& \ q)$

With not exactly the same symbols, (13) is formula [XXIII] in López-Astorga (2018). In addition, it is equivalent to (9). Nevertheless, perhaps the most important point about this can be that cases such as (11) are the bases on which the theory of mental models argues that human language and reasoning have nothing to do with classical logic. So, the account by López-Astorga (2018) described in this section can be relevant because it seems to link the essential theses of the theory of mental models, if not to classical

logic, at least, to modal logic. Nonetheless, it also appears that the study by Byrne and Johnson-Laird (2019) raises a new challenge to that account, since, just the machinery provided by System K does not appear to suffice to address counterfactual disjunctions and conditionals such as (3) and (7). And, given that situation, apparently only one solution is suitable: to complement System K by elements capturing the temporality that is present in sets of possibilities such as (4) and (8). This is done in the next section.

Counterfactual disjunctions and conditionals and the logical forms related to them

Indeed, it seems to be impossible to represent by means of only well-formed formulae in System K expressions such as ‘Possible Once’ in sets such as (4) and (8). As indicated, a temporal dimension can be hardly ignored.

Nevertheless, there are several manners to resort to logical elements expressing temporal difference (see, e.g., López-Astorga, 2019). But, for the particular case being dealt with here, maybe a very simple semantics of moments in time could be enough (for possible characteristics for a semantics of that type and other papers about such characteristics, see also, e.g., López-Astorga, 2019). Such instants, in a similar way as that is done in the literature, could be expressed as follows:

(14) $\{T_1, T_2, \dots, T_n\}$ (see, e.g., again, López-Astorga, 2019, p. 13).

Thus, taking (14) into account, what is indicated by, for example, ‘Possible Once (X)’, that is, that there was a past moment in which X could happen, could be represented in this manner:

(15) $P(X)_{(T_i)}$

Where $T_i < T_c$, and ‘ T_c ’ is the current moment.

Likewise, an expression such as ‘Factual (X)’ could be stood for by a formula such as the following:

$$(16) X_{(T_c)}$$

So, with this new machinery, it would be possible to assign a logical form to (4), which would be:

$$(17) P(p \& \neg q)_{(T_j)} \& P(\neg p \& q)_{(T_j)} \& P(p \& q)_{(T_k)} \& (\neg p \& \neg q)_{(T_c)}$$

Where, in the same way, $T_j < T_c$, and $T_k < T_c$.

And something similar can be claimed for (7) and (8). (8) could be transformed into this well-formed formula:

$$(18) P(A \& C)_{(T_j)} \& P(\neg A \& C)_{(T_j)} \& (\neg A \& \neg C)_{(T_c)}$$

Which would mean that (18) could be the syntactic structure corresponding to (7), in the same way as (17) could be the one for (3).

As mentioned, maybe there are other ways to denote temporality. However, if something seems to be absolutely clear, that is that sentences such as (3) and (7) cannot have formal structures without references to temporal distances. Evidently, this has a clear consequence: the logical forms or syntactic structures corresponding to counterfactual disjunctions and conditionals cannot be represented just with the formal resources of System K. More elements are necessary, which means that the last developments of the theory of mental models seem to prove that such resources are insufficient to explain human language.

Conclusions

As stated, the theory of mental models tends to dispense with syntax. But, in this paper, without addressing the discussion about whether or not syntax is a secondary element in reasoning (as proposed by that theory), the aim has been just to find the syntactic structures that could be compatible with the last studies carried out under the approach of that very framework. The intention was only to use the resources of the theory of mental models in a sense different from that of its proponents: not to

explain cognition, but to identify formal structures that, from the linguistic point of view, can be attributed to sentences.

From this perspective, the paper followed lines of work such as the one of López-Astorga (20018), which try to relate logical forms of modal System K to the possibilities of the theory of mental models. Nevertheless, that activity showed that just System K is not enough to recover the logical forms of sentences. There are cases in which a temporal dimension is necessary.

Actually, this is not absolutely new. The general idea is already somehow in other papers (see, e.g., López-Astorga, 2019). Nonetheless, what does be new, and that is the contribution of this paper, is that one of the cases in which temporality is clearly needed is the one of counterfactual disjunctions and conditionals.

Therefore, if the theory of mental models is assumed as a correct approach (which is something that, following the specialized literature on that theory and works such as the one of López-Astorga, 2018, seems reasonable to do), it appears to be required to also accept that the logical forms that can correspond to sentences are not only those allowed by a system such as System K. As said, at a minimum, elements indicating temporality are necessary as well. Of course, as also pointed out, to assume the theory of mental models implies to deem syntax as an aspect that is not primary in human cognition. For this reason, it is important to remind that, when the expression ‘formal structures’ has been used above, the arguments have only referred to logical forms that linguistically can be linked to sentences, whether or not people consider them when making inferences.

Acknowledgments:

This paper is a result of Project CONICYT FONDECYT/ REGULAR/FOLIO N° 1180013, “Recuperación de las formaslógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilida dessemánticas a las que hacenreferencia,” supported by the National Fund for Scientific and Technological Development (FONDECYT, following its initials in Spanish), Government of Chile.

The author also thanks Project “PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca.”

References

- BYRNE, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2019). *If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability*. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. Retrieved from: <https://psycnet.apa.org/record/2019-62667-001>
- FITTING, M. & Mendelsohn, R. L. (1998). *First-Order Modal Logic*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2010). Against logical form. *Psychologica Belgica*, 50(3/4), 193-221.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, 109(4), 646-678.
- KHEMLANI, S., BYRNE, R. M. J., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, 42(6), 1887-1924.
- KHEMLANI, S., HINTERECKER, T., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The provenance of modal inference. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.), *Proceedings of the 39th Annual Conference of the Cognitive Science Society* (pp. 259-264). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- KHEMLANI, S. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2019). Why machines don't (yet) reason like people. *Künstliche Intelligenz*, 33, 219-228.
- KRIPKE, S. A. (1963). Semantical analysis of modal logic I: Normal modal propositional calculi. *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, 67-96.
- KRIPKE, S. A. (1965). Semantical analysis of modal logic II: Non-normal modal propositional calculi. In J. W. Addison, L. Henkin, & A. Tarski (Eds.), *The Theory of Models: Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley* (pp. 206-220). Amsterdam, The Netherlands: North-Holland Publishing Co.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2018). Iconic representations, possible worlds, and system K. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, 42(2), 120-136.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2019). The argument about the river provided by Heraclitus of Ephesus and the need for a temporal dimension in its logical form. *Scholar*, 13(1), 8-18.
- QUELHAS, A. C. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 70(4), 703-717.

VOICES OF PHILOSOPHY IN FRONT OF THE PRESENT EXCEPTIONAL TIMES

Ana BAZAC¹

Abstract: *The paper shows some philosophical interpretations developed in the last months about the significances of the pandemic. It starts by trying to understand if the year of the pandemic was, and how, exceptional, and deploys the philosophical treatment of some states (quarantine, state of exception, poverty, loneliness, enclave society) and concepts (within the system and beyond the system, use-value and exchange-value, the human individual and the human species, order and human rights). The logic of the paper emphasises its aim: to show the attitude of philosophers towards the social contradictions, and towards the contradictions of their analysis, as well as the possibility to develop their conclusions toward alternative theories and practical paths. This possibility was suggested by sending to empirical correspondence with facts.*

What is interesting in the survey of the philosophical pages analysed here is their capacity to transcend the paradigm of philosophical theory construction within the system, and at the same time the inertia of this paradigm. At any rate, the snatch from the grip of this paradigm is one of the main philosophical achievements of the pandemic. But it is a process, not a fact.

The inevitably rapid remarks about some philosophical attitudes towards the pandemic are, nevertheless, dedicated to Jean Luc Nancy and Giorgio Agamben.

Keywords: *exceptional times, pandemic, fear, state of exception, quarantine, within the system and beyond the system, victims, poverty, use-value and exchange-value, human individual, loneliness, enclave society, human species, order, human rights.*

1. Instead of introduction: are the present times exceptional?

Since the *exceptional* is a *deviation*² from the given pattern of the course of phenomena, then the present times are *both normal and exceptional*.

¹ Romanian Academy, Bucharest, Romania.

² In Latin, *exceptiō*, *-ōnis*, limiting, restriction, reserve, exception, condition, comes from the verb *excipio*, *-excipere*, *-ēpi*, *-eptum*, to take out of, to subtract, to except, to exclude. So, the *exception* is an action, a state, a phenomenon, which are *derogations/deviations*, even abrupt ones (*swerves*), from the usual manifestations of

The present pandemic – though at global level and seeming to have been hitting “even” what it is called the North/the developed world – is not the first pandemic in the present millennium, not to mention those of the last decades of the former century, and before³. And the imminence of a pandemic was announced by numerous scientific and different institutional papers. But as the pandemics in Africa or Middle East were not followed by new type of prevention measures and a *holistic* view about prevention as a model for the new “illness X”⁴, so the imminence of a pandemic hitting the North was neither postponed through various prevention measures nor it was prepared before the outburst so that its damages be as small as possible. Only after the outburst have the governments initiated emergency health policies.

This is the reason of the general confinement that made many injuries. But the reason of this health policy – even in the most developed countries – was the “anti-market” character⁵ of the previously possible preventive health measures and holistic approach of the human persons’ health. Prevention does not bring money/not enough money, but even shrinks the possibility of future money-bearing illnesses. And the delay in the public emergency measures as well as the back-to-work policy even before the end of the epidemic and without free protective ware for workers were caused by the prevalence of the private profit politics over the prevalence of health policy. Therefore, the first (officially supposed⁶) contradiction

actions and phenomena. Thus, the *exceptional* is the *exceptus*, *-a*, *-um*, the perfect participle of the above verb, meaning taken by surprise, exempted (from the ordinary treatment of actions and phenomena).

³ Frank M. Snowden, *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, New Haven and London, Yale University Press, 2019.

⁴ https://fr.wikipedia.org/wiki/Maladie_X.

⁵ Alex De Waal, *New Pathogen, Old Politics*, *Boston Review*, April 03, 2020, <https://bostonreview.net/science-nature/alex-de-waal-new-pathogen-old-politics>, quoting Barbara Tuchman, *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*, Alfred A. Knopf, 1978: although the pathogen may be new, the logic of social response is not.

⁶ The dominant layers behaved everywhere firstly according to the pressure of the economic decision-makers: this is the reason of the delayed moments of the introduction of health measures and especially of the untimely minimising of the epidemic in order to fuel the desire of people to return to the old manners of consumption. This behaviour was the support of the irresponsibility of the behaviour of some people, as well as of the return to “mysticism, fabulation,

here – “between health and economy” – is *false*⁷: if the preventive health measures and holistic approach would have been realised much before the eruption of the epidemic and if all the working personnel would have had free protective ware, at least the economy (letting aside the difference between essential and non-essential work) should not have been closed.

But the pandemic has only revealed the basis of the world economy and society: the *system crisis* of capitalism (in economy, politics, culture, society, ecology) was much earlier and in no way the present economic crisis would follow from the pandemic. Both the pandemic and the economic crisis have only revealed the *emergency* of economic “preventive” measures.

Therefore, health crisis⁸ but also economic, ecological, and social and political crises: and a correspondent state of popular anger that became more and more resolute, with all the diversions of all types; once more, all of these much anterior to the pandemic. And: all of these involving an acute sense of *emergency*.

Some professional philosophers were sensitive to this state of affairs, other – less or not at all. Speaking only about the technical philosophical aspect, the main cause of this lack of sensitivity was/is the weaker

prayer, prophecy and malediction – that were customary in the Middle Ages when plague swept the land”, and just because that behaviour from above seemed to dissipate reason, Alain Badiou, On the Epidemic Situation, 23 March 2020, <https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation>.

⁷ The research about spending and employment even after the re-opening of the American economy showed that the position of governments cherishing the private economy decision-makers was in fact counter-productive: Raj Chetty et. al., *How Did COVID-19 and Stabilization Policies Affect Spending and Employment? A New Real-Time Economic Tracker Based on Private Sector Data*, June 17, 2020, pdf. has showed that the reduction in spending by the rich (in rich ZIP codes) has led to “loss in jobs mostly for low-income individuals working in affluent areas” and that the government’s protection program for the businesses with fewer than 500 employees failed because the spending mostly flowed to big companies like Amazon and that the spending will reborn when people will no longer be scared to go out (to restaurants etc.). Therefore, if the health programmes of the governments would have been much earlier and holistic, the pandemic would have occurred in less constraining conditions for the economy.

⁸ The goal of “Health for All by the Year 2000” was adopted by WHO in 1981: this objective was not attained, but rolled forward (to 2020, 2035, 2050...).

preoccupation for the *contradictions*⁹ of the described phenomena and, more, for the *analysis* of these contradictions *all the way to the end*. This situation is visible both in the choice of research topics and the *fragmented* manner of the analysis – fragmentation that is not tantamount to the circumscribed character of topics – and the reserve towards the social philosophical blogging.

The present times are cardinal for challenging both the theory about contradictions and their treatment. From an *epistemological* point of view, the philosophical discussions without reference to their treatment of contradictions are limited. If we complete the epistemological standpoint with the *sociology of knowledge*, we can grasp that both the fragmented analysis and the avoidance of the problem of contradictions within the discussed topic, and all the way, reflect the mainstream ideological framework of *not crossing the limits of the (capitalist) system*. This framework demands to stay *within the limits of the system*. And the philosophical discussions without reference to the treatment of contradictions – *within the limits of the system* or *crossing the limits of the system* – are inevitably *within the system*. But nowadays it is not about an ideological preference: it is already about the survival of the real human life within the Earth's nature.

However, from an *epistemological* point of view, the present times are not only exceptional. Without being yet matured, the capitalist relations at the end of the 19th century were exceptional too. Namely, and certainly letting aside that – as Marx said before – capitalism still was necessary in order to develop the productive means, toward the end of the 19th century and in the first decade of the 20th the contradictions between the imperialist countries (reflecting the huge competition for markets and raw materials) became so sharp that the “creative destruction” (Schumpeter) of the First World War occurred.

⁹ There is a difference between the present, let say, “continental” philosophy and the analytic one. For Jean Luc Nancy the analysis of the world – fundamental and permanent task of philosophy – and certainly of that coloured by the pandemic is just the emphasis of the changes in the conception of things: “We are discovering a lot of very sensitive points and contradictions”, “The common perception of “good” will change...”, « Nous avons compris notre existence comme un destin, puis comme une conquête, il va falloir trouver autre chose », conversations avec Jean-Luc Nancy, Milo Lévy-Bruhl, 9 juin 2020, <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/06/09/jean-luc-nancy/>.

Thus, we know now that a possible distinction between “normal” times and exceptional times is the *sharpening of (world) contradictions* and the advent of an *event that generates historical bifurcations*. But if we take this distinction, it is hard to find a normal period of capitalism: the normal as such was a permanent social and geopolitical warfare, the construction of zero sum relations and the emergence of shaking events.

Therefore, *every moment of capitalism is both normal and exceptional*. But if so, *the present times, too, are both normal and exceptional*. They should not be idealised as the solar moment able to open the gateway to an alternative societal model: without the clear consciousness of the many that *to crossing the limits of the system* is already a must, the present times may *waste their potentiality* for structural transformation. A new “normal”, as it is called by those revolving within the limits of the system, removing the alternative thinking beyond capitalism by the means of authoritarianism and warfare, is put into operation: until its new future implosion through new exceptional events. *The capitalist normal and exceptional are intertwined*. Only those cherishing the illusion that one may “solve, develop and gain” within the limits of the system think that the “normal” will be better: the human and natural *costs* of both the normal and the exceptional capitalism are huge and malign.

The present paper credits that the understanding of the pandemic as a *social phenomenon*¹⁰ – and not only as a biological accident requiring adaptive and control responses in the present social pattern – thus having social origins and features which cannot be countered only through these responses, generates/can generate the thinking to overcoming these features. This thinking contains references to old/existing means¹¹, and in

¹⁰ Jean Luc Nancy, *Un trop humain virus*, 17 March 2020, youtube, and *Sempre troppo umano*, 05/06/2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/06/05/sempre-tropo-umano/>.

¹¹ Jean Luc Nancy, Jean-François Bouthors, Coronavirus : « Seule la démocratie peut nous permettre de nous accommoder collectivement de la non-maîtrise de notre histoire », 18 mai 2020, https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/18/coronavirus-seule-la-democratie-peut-nous-permettre-de-nous-accommoder-collectivement-de-la-non-maitrise-de-notre-histoire_6039973_3232.html: it's very important the change of perspective about democracy ; if usually democracy is the modern founding point, Nancy and Jean-François Bouthors insist on the fact that democracy was the result of the

this way the possible thought effervescence moves within the process of *Aufhebung*, but (actually, just for this movement) also as imagination of an “economic and social revolution”, the radical change horizon *beyond* the regime of utopia.

2. Some philosophical reactions

The philosophers who mattered have always grasped the *contradictory* aspects of the “objects” they have focused on. Actually, they have configured the philosophical *problems* as analysis of *contradictions*/starting from the grasped contradictions and aiming at their understanding. The problem is, however, the pattern of approaching the contradictions. The concepts – to which the philosophers arrive from different concrete phenomena/observations – may be considered as a world sufficient to walk round within it. But in many cases, examples from the real world are used as proofs of the ideas deduced from the conceptual analysis. Here is the problem starting: the examples from the real world are those seen through the *experience* of thinkers; and this experience inherently contains the *ideological position/is* just through lens of ideological position. Accordingly, neither the contradictions as philosophical problems can be other than those allowed by the *ideologically coloured experience* of philosophers.

The theoretical experience of philosophers does not involve only the ideological lens through which the real phenomena are grasped. It also includes the *methodological sensitivity* towards the manners to tackle both the concepts and the real phenomena. The *fragmentation* of the world and the *fragmentary* manner to treat it¹² and the concepts constitute such a manner, historically generated by both the level of knowledge tools (analysis, criticism of presumptions, differentiation and synthesis) and the assumed ideological position; actually, the *fragmentation* of the world and the *fragmentary* manner to treat it and the concepts outline the main

collapse of the old order, of the figures supporting this order (the King, but even the Nation) and thus it means a permanent re-invention without figures.

¹² Even during the pandemic/even the problems emphasised by the pandemic: quite opposed to the “relational geography” which the pandemic has once more revealed (Rob Wallace, Alex Liebman, Luis Fernando Chaves and Rodrick Wallace, “COVID-19 and Circuits of Capital”, *Monthly Review*, May 01, 2020, <https://monthlyreview.org/2020/05/01/covid-19-and-circuits-of-capital/>).

epistemological weaknesses of the philosophical texts substantiating the philosophical experience.

The present exceptional times – in fact, in both an early and late stage – challenge not only the above epistemological aspects but also their change.

For instance, instead of seeing the fragmentation of mainstream treatments of the different facets of phenomena and thus, the contradictions between the different solutions for these facets and, thus again, the impossibility of those solutions, many thinkers assume even today the illusion of possibility of “normalcy”/ “return to normalcy” *in the frame of insolvable contradictions of the present societal system*. For instance, the stupefying delusion of the intellectuals worrying about the human communication and destiny is not so much that not even during the pandemic they did not discuss the real state of the social services and the effort of so many essential workers – without which no elegant commentary about deep philosophical problems can be delivered – but the refuse to see that that the general official argument of “lack of money” impeding the good functioning of the social services is concomitant to the deployment and savage development of arms¹³.

Philosophy means discipline of scientific research. One focuses on precise topics, for example concepts and their genealogy and logic, or science and values, then one cannot divagate. However, the fact that many of the professional philosophers avoid even suggestions regarding the contradictory phenomena – or, better, do not develop *all the way* the reasoning starting from the possible tackling of contradictory aspects of their research – is the result of being encroached within the mainstream ideology. Neither the philosophical technicalities are neutral.

But the example of big philosophers of the past contradicts the present quantitatively predominant tendency of professional philosophers. Even though not all of them have explicitly linked to the analysis of societal contradictions, their philosophical solutions did (obviously, here not the form or the sense of these solutions is important). If they could have dialogued with the present colleagues, St. Thomas, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, to use only their emblem, would have expected from them philosophical substantiations for the understanding of the inherently contradictory present times, clearer, of the contradictions of the present times: “even though” the focus is on the process of knowledge.

¹³ https://www.sipri.org/sites/default/files/2019-08/yb19_summary_ita.pdf.

The breaking apart from *that* tradition – visible, for example, in the *mainstream* predominance of the a-social “beliefs of individuals in isolation”¹⁴ of the analytic philosophy¹⁵ – was due to the prevalence of the neo-liberal phase of capitalism from about fifty years and its last thirty years fulminant *rhythm* emphasising the *system crisis*, and the example above is corresponding to this prevalence. In order to not blame only the neo-liberal phase: neither in the first half of the 20th century the dominant tendency of professional philosophers was more social.

The response of the governing layers – through the medium of the state – to the system crisis could be but imposing the “state of exception” (Agamben): not only as temporary diminution of the constitutional rights but also as permanent burying of their content by empty forms and their rhetorical avalanche, as well as “normal”/legally endorsed introduction of “exceptional zones of exception” (as the immigration detention centres, “secrete” prisons and stadiums transformed into open air concentration camps), as Agamben¹⁶ has developed Foucault’s fine grasping of the difference between the pre-modern political decision institutions and the modern state as a “natural object” having as constitutive “the new techniques by which the individual could be integrated into the social entity”¹⁷. Since at least as a response to the system crisis, the state of exception is much more anterior to the important year 2020. From a philosophical standpoint, it comes from the *sovereignty* of the modern state – having its legitimacy in the (will of) people but at the same time diverting from this origin, and developing as impersonal/abstract/super-ordinate, thus legitimately independent from the individual subjects it is supposed to represent, and thus able to impose and control the *social mechanisms* – and *transpose into laws even particular perspectives/criteria which did not exist before*.

¹⁴ Natalie Alana Ashton, Martin Kusch, Robin McKenna, Katharina Anna Sodoma (Eds.), *Social Epistemology and Relativism*, Routledge, 2020, p. 3.

¹⁵ There is a trend of analytic philosophy to exceed its own fixity, through the principle of internal critique “borrowed” from Hegel, see Paul Giladi, “Hegel, Analytic Philosophy’s Pharmakon”, *The European Legacy*, 22:2, 2017, pp. 185-198, DOI: 10.1080/10848770.2016.1272768.

¹⁶ Giorgio Agamben, *State of Exception* (2003), Translated by Kevin Attell, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005.

¹⁷ Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals” (pp. 145-162), in Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock Publications, 1988, pp. 147, 153.

The problem of legitimacy is thus close within the presumptions of reasonable/good laws emanating from this interpretation of the modern state¹⁸.

But some philosophers have felt the necessity to develop a social perspective of epistemology and the analysis of conceptual schemes¹⁹. Actually, it's better to say that there is a split between those philosophers in fact *questioning the stay-within-the-limits-of-the-system* and those *revolving within its limits*²⁰.

In the following we are not interested by "bad examples". Certainly, some philosophers felt the pandemic as an absolute surprise: but not all of them. For example, the already quoted Alain Badiou has specified that the present pandemic is not the first in the last twenty years and the exceptionality of the present times must be more carefully defined. But, explicitly or not, the problem the philosophers have constructed – (*how*) *to survive under conditions of final phase capitalism* – was the aegis of their thoughts, and it gave place, just through its own insufficiency, to *paths to go further*.

The pandemic has once more revealed the one-sidedness of philosophising from the standpoint of private, restrictive interests: "my confinement", "my boredom", *as if* the individual would not be dependent on those who work for him/her and as if he/she would not be a human, thus social being, thus always and deeply concerned about the other humans. The exclusive focus on feelings in an individualist petty bourgeois

¹⁸ Joris Kocken, "Questioning Legitimacy or Why Social Scientists Find Legitimacy Where None Exists", in Liesbeth Huppens-Cluysenaer, Robert Knecht, Oliver W. Lembcke (Eds.), *Legality, Legitimacy and Modernity: Reconsidering Max Weber's Concept of Domination*, Reed Business BV, 2008, pp. 7-18

¹⁹ Natalie Alana Ashton, Martin Kusch, Robin McKenna, Katharina Anna Sodoma (Eds.), *Social Epistemology and Relativism*, Routledge, 2020; as well as Martin Kusch (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, New York, Routledge, 2020.

²⁰ See for example Juno Mac and Molly Smith, *Revolting Prostitutes: The Fight for Sex-Workers Rights*, Verso, 2018; Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*, Verso, 2019, sending to the "right" to have at disposal surrogate/"breeding machines" (as a critique said) paid by the state. A neo-liberal paroxysmal end of the liberal feminism.

mood that *ignores the social problems*²¹ and suggests that after the end of the drama of isolation the biggest evil will disappear²², is not philosophy because it does not emphasises the *complexity* of the *whole*, the topic of philosophy – contradictions and antagonist standpoints – and adds to the official cacophony the “superior” legitimising of relativism and reductionism: “all are feelings, life is only feelings and it will be so”. Certainly, here it’s not at all about contempt for feelings. But when the feelings have as a rapid common denominator the savage boredom, even staying with one’s own family, these feelings show a trivial *consumerist* point of view.

Therefore, in the following there are presented some interesting philosophical pages, generating just questions and further developments.

3. The fear from the virus and the critique towards its instrumentalisation by the state and other different international institutions

Most of people were scared. The threat of the virus against the concrete unique life was generated by the *plausible* messages of medical doctors, the World Health Organisation and the governments²³. At least at the beginning, not only the unknown feature of the coronavirus was a reason

²¹ See only his (Pascal Bruckner’s) tendency to throw the veil of relativism on the emergency of the ecological problem (*La tyrannie des idéologues verts s’oppose à la légitimité démocratique*, Publié le 03 novembre 2014, https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/11/04/la-tyrannie-des-ideologues-verts-s-oppose-a-la-legitimite-democratique_4517877_3232.html, and Pascal Bruckner : « *Ne nous faisons pas croire que nous allons “sauver la planète”* », Publié le 09 octobre 2018, https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/10/09/pascal-bruckner-comment-pourrions-nous-sans-une-grande-surestimation-de-nous-memes-sauver-la-planete_5366577_3232.html.

²² Pascal Bruckner, «*Nous voilà contraints de faire de notre réclusion un art de vivre*», Publié le 23 mars 2020, <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/pascal-bruckner-nous-voila-contraints-de-faire-de-notre-reclusion-un-art-de-vivre-20200323>.

²³ We do not discuss here the delay of the preventive measures because of the states’ main goal, to continue as long time as possible the open economy for the private profits.

of fear, but also its “impenetrability... its opaqueness to the governments trying to control its spread”²⁴. And since the pandemic was thought to be an accident that will finish sometimes, the main individual goal of those sheltering-at-homes was their resiliency as the only form of resistance. Obviously, people felt the need to express their sociability: this is the reason of their enthusiasm singing “*Bella ciao* from one’s balcony”²⁵. But, as we will see, it was not enough. Anyway, we cannot construct on the basis of an unspecified logic of future development, because *there is no a single logic and thus a single future path*. If the burden is to choose – and the humans always choose (Sartre) – it is also that of building the logics and paths: the future is not pre-determined.

The only philosophical way to face the event was to analyse it. Giorgio Agamben was not right when he has suggested that the biological life was imposed by the state and assumed by the citizens as the only form of life; no, simply, the biological life is only the first condition of all the human proofs of uniqueness, meanings and deeds. But at the same time, Agamben was right (and had a strong premonitory power) when he warned against the new transformation of the state of exception into a normal situation that people become so used to. And this means that people will be used to consider their life only in its reduced biological form. Indeed, by questioning the meanings of the official measures against the pandemic and its “ethical and political consequences”²⁶, Agamben was interested to warn about the *continuity* of the previous and present relations between the individuals and the power institutions; and at the same time, about a *foreseeable worsening* of these relations²⁷. Reminding us that the word

²⁴ Tim Christaens, *Must Society be Defended from Agamben?*, 26 March 2020, <https://criticallegalthinking.com/2020/03/26/must-society-be-defended-from-agamben/>.

²⁵ But do not forget: *Bella ciao* was an anti-fascist partisan song.

²⁶ Giorgio Agamben, “*Clarifications*”, March 17, 2020, translated by Adam Kotsko, <https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/?fbclid=IwAR2VGR2zhkLvUAgqliDw00uLta3uU9XqFAE2FUZjw3dZilyifU3RavLDQ8Q>.

²⁷ In a later text, *Medicine as religion*, May 2, 2020, <https://itself.blog/2020/05/02/giorgio-agamben-medicine-as-religion/#more-27073>, Giorgio Agamben has insisted: “It is possible, however, that the epidemic that we are living will be the actualization of the global civil war that, according to the

epidemic is a *political* concept (in Greek, (something) on the people/over the people/ *επί* and *δημος*), Agamben warns against the transformation of biological and medical mediations (indeed, the biological life is the basis, but at the same time it is a mediation between the human individual and the struggle to create meanings) into the legitimated basis/legitimacy/ new “terrain” “of world politics—or non-politics”²⁸.

In this framework, people were used – and will be ever more used – to accepting as inevitable the “death command” over other humans as the price for their “life insurance”, as Foucault said before²⁹, i.e. the (apparently impersonal) differentiation between the vulnerable and the less vulnerable³⁰.

However, Agamben’s warning must be improved with two more ideas. The first is that the state of exception, in fact as an already un-graspable and un-opposable *violence from above*, works through the banalisation of violence *for* and *in* the common consciousness. The everyday *street violence* having as actors the poor are pendant and correspond at least to (direct, indirect, insidious) violent entertainment messages from above; and this conscious process to transform the violence from above into a banal “natural fact” is not initiated only by the state – as ultimately the liberal thinking too has conceded, because its main goal was and is just to annul the class relations and the class character of the state into “state-individuals”/ “state-‘civil society’” oppositions – but also by the private “civil society”, namely, the capitalist property and relations. And this: not only within the confines of a state but *at the same* time at international level. The example of big private pharmaceutical corporations pressing for the use of so many fake drugs, even during the pandemic, as well as the example of the big weapon manufacturing corporations pressing the states for buying more weapons, even during the pandemic, cannot be ignored. *The pressures as well as their results are violent.*

most attentive political theorists, has taken the place of traditional world wars. All nations and all peoples are now in an enduring war with themselves”.

²⁸ *Medicine as religion*, May 2, 2020, <https://itself.blog/2020/05/02/giorgio-agamben-medicine-as-religion/#more-27073>.

²⁹ Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals”, in *op. cit.*, p. 147.

³⁰ Agamben, *Medicine as religion*.

And the everyday street violence having as actors the poor are *deviated, false forms of class struggle*. Indeed, the second idea is that the continuous and exacerbated state of exception had and has also its complex *internal, ultimately, class opposition and struggle*. As *the state of exception puts in cause the life and death of people, so the class opposition and struggle concern the life and death of humans*. Actually, the *state of exception* – as imposition through law and violence of the extension of the capitalist relations – was and is conceived as *a political form against the class struggle*. This form contains also the bombardment with contradictory and confusing messages aiming at destroying human solidarities³¹. Are these messages strong enough to counter the class struggle (that visualises the contradictions)?

4. Quarantine

The philosophical idea of the individual quarantine within the quarantine/confinement within the confinement as having or locating a “psychic space where it is possible to *do something*”³², as the only significant and valuable form of the *monologue*, is much more important because it is open toward dialogues related to *doing*, and not only to *passé temps*. The idea to do and not only to consume (for example, entertainment) describes human founding experiences: which, obviously, take place in the human social milieu but at the same time always suppose an individual strain of effort. The example of Robinson Crusoe, taken by Malabou in her short essay, does not oppose at all to the Marxian pointing about the liberal banter of the illusion of individual origin of the human society but, without

³¹ Felipe Demetri, *Biopolitics and Coronavirus, or don't forget Foucault*, 03-21-20, <http://www.nakedpunch.com/articles/306> is right when observing that the common biological interdependence and vulnerability has led people to logically conform to the state measures of confinement, as “a version of solidarity”. But at the same time, this solidarity based on the biological life and interdependence does not automatically lead to solidarity concerning the value creating life. And when Agamben warned against the following process of breaking the inter-human relations, including with substituting machines (“Clarifications”), he opened the space for both new manners to stifle solidarity and new manners to develop it.

³² Catherine Malabou, “To Quarantine from Quarantine: Rousseau, Robinson Crusoe and ‘I’”, March 23, 2020, *Critical Inquiry*, <https://critinq.wordpress.com/2020/03/23/to-quarantine-from-quarantine-rousseau-robinson-crusoe-and-i/>.

being 'self-centred' and even lesser hailing a 'pathological solitude', insists just on the necessity to *remake things anew*, to *dare to re-construct the human meanings* outside the social patterns which sometimes veil them³³. And since *the core and goal of this psychic space is to do*, it's no danger to fall in the pathological solitude.

The philosophical idea missing from all the worries about the human psyche hit by the lockdown – and certainly, no one can discuss in an essay about everything, once more, this paragraph is not at all a critique of Malabou's paper³⁴ – is however just the conscience about the material *possibility* people have or not for the quarantine. A wave of laments generated by isolation – actually, not in Malabou's paper and opposed to it– seemed to occupy the foreground, perhaps at least until the quarantined were overwhelmed by the news related to deaths, lack of individual protective equipment for the medical personnel and their hard working. But because the authors of laments did not proceed to an erratum at least mentioning if not debating the philosophical problem of *allocation of means* in order to pass from the stage of virtual condition to the desired/necessary actuality, one might suppose a *continuity* between these laments and the protests against the lockdown and for the 'back-to-work' of others and *even without/not preoccupying for protective equipments and measures*. Clearer: the laments were made in the habitual pattern of the contemporary *mainstream traditional philosophers speaking in the name of humankind, namely considering themselves as the representatives of every human being and of humankind*. These traditional philosophers do never take into account the *other* class or *other* part of the human genus/species: because that class or part is only that which serves them: and as Agatha Christie once elaborated, one does not gasp the servants, they are not even secondary characters; they are extras without identity. And these mainstream traditional philosophers neither do take into account the *world* problems of the human *species*: see the "rescue"

³³ We are thinking to Husserl's *epoché* and Heidegger's 'the man', are we?

³⁴ On the contrary, just because Catherine Malabou has a very interesting analysis of Hegel's concept *plasticity*, and its application to exceptional moments of the individual psychical decay (see *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage* (2007), Translation by Steven Miller, New York, Fordham University Press, 2012), as well as because of the dialectic nature (brain)-psyche and thus of the new way of tackling the future, the piece about quarantine is significant.

programs for anti-ecological production and companies, as well as for the armament producers³⁵. How can we interpret the avoiding of these problems – since the warfare is implied in biopolitics and this concept is well-known – otherwise than blind focus on “emotions, affects, bodies in quarantine, spaces, places and the virtual”? It is blind: because the focus on these aspects cannot ignore the condition of the species and the “other” classes.

5. The victims

Even clearer: what all the laments missed was what a *victim* does mean. The authors of laments – having considered themselves as victims, and it was excellent for their liberal presumptions that they were not victims of classes or even humans, but of an impersonal natural force – have excluded the *many kinds* of victims, reducing them to those with psychological troubles, disorientation and sadness: “like their own feelings in the lockdown”. Or, if all the humans experience sadness, troubles and questions about the meaning of life and the meaning of life of each of them, some/actually, the most part of human beings experience also *despair concerning the lack of means of existence, shortcomings touching their dignity, and human tragedies of others because of inhuman power relations*. Thus, there is a “hierarchy” of victims, and, although every individual suffering has an incommensurable weight – thus, there is no real hierarchy of victims –, one should not equate the victims of a lockdown in comfort with those who risk their lives every day hard working in dangerous places/without adequate protection equipment, nor the victims of a natural accident as a typhoon etc. with the victims of malnutrition, of wars, of political isolation, as of the Palestinians in Gaza, of those forced to prostitute, of refugees without any shelter and horizon, and of prisoners and especially, political prisoners.

The *sorts* of victims are very important just in order to surpass the laments and to help: obviously, all the victims, but first those who are the most *vulnerable*. For the suffering is individual, one cannot equate all kinds of sufferings. And the most vulnerable are those having this state *permanently*, not only in exceptional situations as a natural or social

³⁵ *US Defense Firms Hiring Thousands Amid Record Unemployment*, May 8, 2020, <https://www.defenseone.com/business/2020/05/us-defense-firms-hiring-thousands-amid-record-unemployment/165270/>.

accident. And if we know that these most vulnerable face the greatest risks and pay the heaviest price³⁶, once more we must be careful in front of the tendency to equate the victims.

5.1. The contents of poverty

In this respect, the victims are the real *poor*: not because, as humans, they would not form-the-world (if we borrow Heidegger's formula), they do it, having rich life *experiences* and giving many meanings to the world, and *not being indifferent*; but because they are *reduced to consumers* by the structural capitalist relations; they may consume too little and they may consume producing harmful waste, contributing to a poor environment, but their poverty does not concern (only) material objects, but basically the *lack of control* over the structure of social relations which *generate the reduction of humans to functions* (as the one of consuming), *thus to means*; the real poor, who are victims, live this lack of control whose results are the cohorts of speechless experiences – never attending the ears of those who think they are speaking on behalf of the whole humankind, thus even on behalf of the poor – and the tragedies of *reduced life* to lack of material support and lack of ideal support of the hopes and human horizons. (Even though faith was given to the poor as substitute of hopes for a human horizon, in fact it generated only *resignation to accept the world as it was, as well as their condition*).

This misunderstanding of the *content of poverty* – *the lack of control over the structure of social relations* – a historically determined misunderstanding,

³⁶ Office for National Statistics (UK), Deaths involving COVID-19 by local area and socioeconomic deprivation: deaths occurring between 1 March and 17 April 2020, pdf; Coronavirus hits districts unevenly in large Turkish provinces, April 09 2020, <https://www.hurriyetdailynews.com/coronavirus-hits-districts-unevenly-in-large-turkish-provinces-153711>; A tale of two New Yorks: pandemic lays bare a city's shocking inequities, 10 Apr 2020, <https://www.theguardian.com/us-news/2020/apr/10/new-york-coronavirus-inequality-divide-two-cities>; What is behind the high percentage of COVID-19 deaths among African Americans?, 13 April 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/04/13/race-a13.html>; Striking sanitation workers in New Orleans replaced by prison laborers, 13 May 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/05/13/nola-m13.html>; Over 40 percent of mothers with children ages 12 and under are now food insecure in the US, 7 May 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/05/07/hung-m07.html>.

even at the level of philosophers, and a historically determined lack of control, has led to a poor representation of the poverty: as only material possession, as quantity of this material no matter how rich qualitatively possession. Thinkers have deplored the lack of material possession or, feeling the weak possibility of material possession to give meanings to life, they have annulled it under the sign of the highest poverty (*altissima paupertas* in Saint Francis) as condition to feel the real meanings of life.

The victims are, therefore, not the more destitute, all the more visible especially in exceptional situations, but rather the *entire class* of those who do not control the means of existence and, thus, the world. In this position they oppose to those who control it, and – as Hegel has showed – they cannot give to the masters the recognition of these ones' self-consciousness just because they are constrained. Poverty is only a means of coercion, *veiling the basic cause of lack of control*. Poverty may be “productive” to philosophers³⁷, but it is not the source of giving recognition. The power to recognise the self-consciousness of others arrives when the victims become self-conscious and annul the basic cause of their status.

The pandemic has revealed that the real status of victims is complex. This real status can be approached from *different standpoints*, in fact being/creating different “levels” of reality. The victims are a *class*, obviously: and this concept sends at least to two classifications, from the standpoint of difference between (any kind of) victims and their perpetrators, and from the viewpoint of those submitted to the economically and politically domination-submission relationships. And the victims are *groups* within the above classifications: the criterion being the *frequency of falling victim*, there are more vulnerable groups, more probable victims.

One – revealed by the frequency of deaths – is that of people of colour and “Hispanic whites” (as it is written in different papers) in USA facing a

³⁷ Szymon Wróbel, “Productivity of Poverty. Managing Poverty in Philosophy from Benjamin and Heidegger to Agamben, Negri and Hardt”, *Philosophy Study*, March 2020, Vol. 10, No. 3, 202-213.

big *economic* and *social* discrimination³⁸. This group is also a big part of the *essential workers*, necessary for the welfare of the sheltered in place. This fundamental discrimination is doubled by racism and their racist treatment in institutions like police, justice, health care and education: a *structural/systemic* racism³⁹. The generalised revolt Black Lives Matter, occurred during the pandemic, is not a simple reaction against a deliberated murder – there already were hundreds deliberated assassinations of mostly Black people by police officers – but a complex refusal of both the racial and social inequality. This racial-social inequality exists not only in USA⁴⁰.

³⁸ What is behind the high percentage of COVID-19 deaths among African Americans?, 13 April 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/04/13/race-a13.html>; A tale of two New Yorks: pandemic lays bare a city's shocking inequities, 10 Apr 2020, <https://www.theguardian.com/us-news/2020/apr/10/new-york-coronavirus-inequality-divide-two-cities>; Striking sanitation workers in New Orleans replaced by prison laborers, 13 May 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/05/13/nola-m13.html>; Over 40 percent of mothers with children ages 12 and under are now food insecure in the US, 7 May 2020, <https://www.wsws.org/en/articles/2020/05/07/hung-m07.html>.

William A. Haseltine, A New CDC Report Shows Covid Disproportionately Affects Those With Underlying Disease And Disadvantaged Minorities, 16 June 2020, <https://www.williamhaseltine.com/a-new-cdc-report-shows-covid-disproportionately-affects-those-with-underlying-disease-and-disadvantaged-minorities/>; the famous Canadian molecular biologist, virologist, epidemiologist, specialist in social and regenerative medicine has commented here the Center for Disease Control and Prevention data about the infections and deaths in USA, Coronavirus Disease 2019 Case Surveillance – United States, January 22–May 30, 2020, Early Release / June 15, 2020, https://www.cdc.gov/mmwr/volumes/69/wr/mm6924e2.htm?s_cid=mm6924e2_w.

³⁹ See the reference to research and official papers describing the situation in 2014 and 2016, Lee Camp, “These 3 Studies Can Prove To Anyone That Systemic Racism Is Very Very Real”, June 23rd, 2020, <https://www.counterpunch.org/2020/06/23/these-3-studies-can-prove-to-anyone-that-systemic-racism-is-very-very-real/>: “systemic racism does not originate in race but instead in the way the rich have crafted our laws and our systems to favor the rich”.

⁴⁰ Office for National Statistics (UK), Deaths involving COVID-19 by local area and socioeconomic deprivation: deaths occurring between 1 March and 17 April 2020; Coronavirus hits districts unevenly in large Turkish provinces, April 09 2020, <https://www.hurriyetdailynews.com/coronavirus-hits-districts-unevenly-in-large-turkish-provinces-153711>.

6. Intermezzo

Stressing on philosophy when the world is overwhelmed with emergencies is not a Byzantine questioning of the power of angels proved in absurd exploits, when the Ottomans besieged Byzantium. Philosophy helps to understanding the *meanings* of the event we face – the pandemic – *that is not at all unforeseen and unexpected* since at least from the 2000s there were other Severe Acute Respiratory Syndrome diseases (SARS 1 in 2003), annual flu epidemics, forms of TB with chemo-resistant germs, AIDS (The last examples even before 2000).

The under-medicalisation of vast zones, including in the so-called “civilised” world, signals a *non-objective lack*, while the hyper-medicalisation of the Western/Western type area helping the prolongation of life of its privileged stratum was not capable to support a preventive tackling and nor an efficient control of the disease: this *hyper-medicalisation proved to be a class medical construction*, consisting in both backward/no-up-to-date mass health care and the highest one for the “elites”. Therefore, emphasising the contradictions, the theoretical standpoint warns against a “balance” between the backwardness and state-of-the-art health care, showing that an efficient new stage of medical construction is the *generalisation and gratuity for all of the highest health care*. This is the specific *Aufhebung* without which there is no development of health care able to confront new dangers for the world population.

At the same time, since the solution of the condition of medicalisation is a bending towards some aspects of the contradictions, the same is with the change of the technical strategy and institutions necessary for the control of the general threats towards societies: even though the state – and the international regulating institutions – has/have “neutral” technical aspects related simply to administration, actually *they are not isolated from the non-neutral, namely political and economic decisions representing the interests of those controlling these institutions*; and since the decisions represent restrictive group/class interests and these decisions prove today to be harmful to the world society which they govern, it results that the *technical aspects of administration must be freed from the political constraints and deviation from the logic of common good*. But this conclusion is not a mechanical position: not a scholastic respect of logical inference generated it, but the behaviour of the dominant style establishments. They have supported before everything else the logic of capital and every “deviation” was timid, partial and temporary.

While the content of the conclusion is not a praise of technocracy, because the “administration of things” (Engels) is inherently depending on the *telos* deliberated and decided by the communities aiming at the *common good* of the humankind.

However, the philosophers did not touch these vulgar problems in the exceptional time of pandemic. Rather, some older philosophical suggestions became more than useful in the trials we are subjected to.

7. A 1322 premonition

One came from Giorgio Agamben who has earlier showed the idea that as religion separates the humans from God/the divine, so (and so Marx has explained) capitalism separates the use-value and the exchange-value of the commodity and oppose them. But the meaning of this separation was suggested by the John XXII encyclical *Ad conditorem canonum* (1322): the consumption of food etc. supposes the ownership over the consumed goods, for otherwise one cannot use them (until their abuse, namely their destruction); for consumption destroys the goods and thus even their use, it destroys also the ownership (as right) that has allowed the use⁴¹; thus, I add, only the use remains and in order to realize it, man has to create new use-values; it is about the *personal* ownership, related to the use of use-values – use that destroys them etc. – and although it may be formalized at a level (ownership of the house, of the objects consumed etc.), it is not considered the true ownership because it does not allow a permanent *fructus*/profit since it is based on the permanent consumption/destruction of use-values.

The real ownership is related to the specific use of the *fructus*/profit of the goods/even property of others or of the one’s own: in this use – *usufruct* – the substance of the thing used in a *usufructual* manner is saved: namely, it’s only the exchange-value of the thing that is used, it’s power to buy other things and to gain more.

⁴¹ Giorgio Agamben, *Profanations* (2005), Translated by Jeff Fort, New York, Zone Books, 2007, p. 83: “use is always a relationship with something that cannot be appropriated; it refer to things insofar as they cannot become objects of possession. But in this way use also lays bare the true nature of property, which is nothing but the device that moves the free use of men into a separate sphere, where it is converted into a separate sphere, into a right”.

It's very interesting; the ancient Roman jurists and then the scholars of the Western Church have grasped: 1) the real source of power, the *use* of the things which were created in the *labour* processes by many different people; 2) the difference between the "destiny" of use/direct consumption of these things and that of the use of these things not as direct consumption, but as profit extortion: for this reason the "substance" of things is not consumed, as John XXII has finely observed, once and for all as when they are consumed, but lasts/is transmitted to those who enjoy this type of use; 3) the real ownership is thus not related to the natural possession of directly consumed things – the human consumption of use-values being naturally an individual use/destruction or better, conversion of the matter, energy and information from the goods into the individuals' own necessary matter, energy and information⁴² – but on the contrary that resulted from the *fructus* of the things au fond owned by others in virtue of the creation of things by these others⁴³; according to John XXII, nature destroys property, because the simple consumption destroys the consumed goods, only the saving of the substance of goods being able to allowing a use that is profitable⁴⁴, the exchange-value in modern terms, and thus the property/use⁴⁵; therefore, the labourers who work and consume the goods of their work are not real owners: this was a conclusion and premise of the theory of power; 4) the real ownership is only when it is formal, a right.

We see that – because of both the simple character of labour and the intellectual and ideological difficulty to distinguish the *personal* ownership from the *private* one – the direct/immediate consumption of things reduces

⁴² Or: conversion of the exterior negative entropy into interior negative entropy, thus decreasing their own entropy – simplicity of organization, disorder/imbalance – and increasing their own negative entropy (complexification, structuring, rebalancing) by exporting into the environment disorder.

⁴³ John XXII, *Ad conditorem canonum*, 1322, Translated by John Kilcullen and John Scott, 1998,

https://web.archive.org/web/20140606234314/http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/

⁴⁴ *Ibidem*: "[4] from the thing itself, saving the thing's substance, some utility be able to come to the one who has the right of using, or to the user: and this indeed cannot be found in things consumable by use".

⁴⁵ *Ibidem*: "[3]...one cannot use that thing from which no utility can come saving its substance-such as things consumable in use certainly are".

to/defines them as use-values, and since this consumption supposes the ownership over them, actually it is not a “real” property (that lasts and thus may be profitable for the owner) because since through consumption things may even disappear or anyway are reduced to this intimate use and transformation, but only a *personal* property. This personal property is used only by the individuals – who use their own toothbrush, no one being interested to take it from the individual who “owns” it, or who eat the tomatoes grown by them or bought for their own consumption – therefore, the personal property is *consumed* and is the result of the *labour* of the individual and thus, *in principle*, cannot be used to obtain also a profit/to have a surplus-value, too. We are not interested here about the development of the civil law regarding the personal property. But it is important to grasp that the use as usufruct – as exchange-value, and not as direct consumption – too, reduces the things: these ones cannot be consumed/directly used by those who want to squeeze out their profitability. However, this reduction perpetuates the substance of the sold things until they will be consumed at the end of the exchange chain. Simpler: the things are untouchable in the hands of the sellers, the profit itself is obtained only if and when they are sold and bought by consumers.

Nevertheless, this goal of profit gives the “real” ownership over things/the characteristic of real property of the things. So, the consumption use does not superpose the usufruct, the enjoying of things only when they are sold to obtain profit, and the personal property is not tantamount to the private property: although they overlap, their difference not being absolute. (For example, when I use my car for me/my family or anyone else without receiving money for this use is different from the use of my car as a taxi; but certainly, I can renounce to this function and return to the personal consumption of my car).

But Locke has showed that although labour is that which allows the taking of a property from the common one given by God, rather it is about a labour converted into the improvement of the taken natural goods⁴⁶, thus the profitable use of goods made by the human labour (and obviously involving natural resources) that legitimates the private property and its superiority over the common ownership⁴⁷.

⁴⁶ John Locke, *Second Treatise of the Government* (1689), copyright Jonathan Bennett, 2008, 5: 27, 37, 40.

⁴⁷ *Idem*, 40-44.

Therefore, the big theoretical problem is that, let say, from Locke on the mainstream thinkers did not differentiate the *personal* property from the *private* one: although in John XXII there were suggestions to this differentiation. Namely, the “real” property appeared to be that resulted from profitable use of things, the private property, as it is called in modern times. The personal property, though the individuals cannot consume goods without owning them, is not “real”, for in proportion as they consume them the goods need to be remade/again put into presence, thus do not assure, in pope John XXII image, the stability warranted by goods which, if sold and bought, allow the enjoyment, clearer, the dominion of more goods and thus of an ownership that is not evanescent.

And since in both cases of property, labour is common (obviously, we do not discuss which kind of labour etc.), the type of use is that which differentiates them: the personal consumption is specific to the personal property, while the quest for surplus value by selling-buying the assets corresponds to the private property.

Accordingly, the goods have the two values/two faces of their worth, emphasized rather by Marx: the use-value when they are consumed, and the exchange-value when valuing their power to buy and sell and, inherently, to obtain profit. The difference between the goods’ use-value and exchange value, mentioned by the classical economists, was previously grasped by the Roman usufruct laws and the Church’s writings.

We do not discuss here how and why Hegel idealized the private property. Is important to show that all the contemporary mainstream – “libertarian” – theorists equate the personal property with the private property and, by insisting on the personal/private property criterion – as the absolute right to absolutely use of one’s private property – legitimise the private property by revolving around this right and deploring the causes that hinder them.

We know that a difference between the mythical thinking and the scientific one is the questioning of premises. The mainstream ideology does not question – and lesser taking into account the historical, thus social, contexts – its premises: then, why would “the resources being more wisely used under private property”, what does “more wisely” mean? Why the private use that externalises the costs of the use is better than the common use that considers all the costs? And for the private use is denied by the present huge and bundle of ecological, economic and social overlapped disequilibria worldwide, once more is important to understand that the

justification of a (social) phenomenon must face the *universal* criterion: the private property must be better than the common one for every human individual and thus for the whole human environment.

If so, the above features given by the 14th century writing may send to the *alternative* theory of an economy based on *use-values*, and not on exchange-values, not on the (private) profit⁴⁸. Only in this economy it is possible to outstrip the absurd coexistence of asceticism, misery and socially generated suffering and death, and irrational luxury, based on the destruction of nature and humans. An economic organisation based on use-values subordinates the exchange processes to the real needs, certified by the production of and quest for use-values. In such an organisation, the personal property remains, certainly: but it's just as obvious that the humans' attitude towards it will change. In any case, the big private property that opposes the development of use-values has no place in such an organisation: and the goal of use-values lights that "use is always a relationship with something that cannot be appropriated; it refers to things insofar as they cannot become objects of possession. But in this way use also lays bare the true nature of property, which is nothing but the device that moves the free use of men into a separate sphere, where it is converted into a right"⁴⁹.

Why was this older connection necessary when discussing about the reactions of philosophers to the pandemic and, thus, to the phenomena occurred in its slipstream? After all, we know that philosophers argue only after the events and even after a long time. But the above old suggestions show that the present philosophers – many of them illustrating the inertia of sitting in the shadow of the metaphysical position towards the world – still separate the concrete, thus, economic and social determinism – from the concepts they manipulate.

⁴⁸ Only in the private profit economy, the goal of banks is "rent extraction", Michael Hudson, *Surviving the decline of the American Empire*, November 22, 2019, <https://www.newcoldwar.org/surviving-the-decline-of-the-american-empire/>. On international and national level.

As well as: Stephen Lendman, Extraordinary Disconnect Between Stock Prices and Economic Collapse, Global Research, June 05, 2020, <https://www.globalresearch.ca/extraordinary-disconnect-between-stock-prices-economic-collapse/5715159>.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Profanations*, p. 83.

8. And its philosophical following in 2020

Jean Luc Nancy⁵⁰ has pointed the issues below as they were/are emphasised by the pandemic. Firstly, the danger of the virus puts in principle all the humankind *in the same position*: to confront it; and certainly, *together*, since the main feature of the illness is its contagion.

But it is not about a common existential condition (let's remember Heidegger's being-toward-death). Not even about the old position of humans in front of so many life and death perils (including pandemics).

Nancy was not right telling us that the virus "puts us on a basis of equality, bringing us together in the need to make a common stand": since neither the conditions – the might – and nor the attitudes were/are the same for all the present members of the human species. His supposition is that of a benevolent fellow deducing from a progressive measure within the system and endorsed by different classes that all these classes would be equal and equally better through that measure. But they are not and will not be. Neither from a medical standpoint: although in principle the danger is on all, the differences in the physical vulnerability generate degrees of vulnerability and more vulnerable and less vulnerable persons.

But Nancy was right when saying that we/the humankind must surpass the concern for the virus, as it would be the only that "communises" us/the humankind. Clearer, if our concern remains only how to fight the virus, "we will end up back at the starting point. We will be relieved, but should be prepared for other pandemics".

Or, the pandemic has emphasised that what is important – just through a common endeavour – is the *realisation* of every individual *qua* human being: as unique creative power and creation. That is to say the unique biological life, necessary to be preserved in good health, is but a means (irrespective of the unique pleasure to experience health and life): a means for the end of a human and rich human content of life.

The consumption of material goods, necessary for the biological life, is a basis for the human realisation: but it is not tantamount to it. Nancy has mentioned Marx's analysis of the private property as generally substituting the anterior primitive collective property, and at the same time being possibly and necessarily supplanted by "the individual property" in communism. But this individual property doesn't mean "goods owned

⁵⁰ Jean Luc Nancy, *Communovirus*, 27 March 2020, <https://www.versobooks.com/blogs/4626-communovirus>.

individually (i.e. private property), but the possibility for individuals to become properly themselves... 'To realize oneself' does not mean acquiring material or symbolic goods: it means becoming real, effective, existing in a unique way".

The pandemic has stronger than ever suggested that in front of what was "essential" work and what was not, of what did matter/does matter and what does not, the understanding of the unique preciousness of the human individual, we have to transcend "both property in general and what it designates in terms of the possession of an object by a subject". "The characteristic of the 'individual', to speak as Marx did, is to be incomparable, incommensurable and unassimilable – even to him. It is not to possess 'goods'. It is to be a unique, exclusive possibility of realization". If so, "this is a 'value' that is neither one of the general equivalent (money) nor, therefore, one of an extorted 'surplus-value', but a value that cannot be measured in any way".

9. Loneliness

The consequences of the loneliness are well-known in psychology and medicine⁵¹. Before the pandemic one already spoke about loneliness epidemics not only among elderly⁵², but also among young persons⁵³. Concretely, what was and is missing is the net of *social connections* of the individuals. There are, certainly, accidental causes related to every age. But a main cause of the loneliness of especially the young adults is the

⁵¹ See only Louise C. Hawkey, John T. Caputo, Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms, *Annals of Behavioral Medicine*, 2010 Oct; 40(2):218-27, doi: 10.1007/s12160-010-9210-8; Stephanie Cacioppo, John P. Capitano, John T. Caputo, Toward a Neurology of Loneliness, *Psychological Bulletin*, American Psychological Association, 2014, Vol. 140, No. 6, 1464–1504; John T. Cacioppo, Stephanie Cacioppo, John P. Capitano, and Steven W. Cole, The Neuroendocrinology of Social Isolation, *Annual Review of Psychology*, Vol. 66, 2015, pp. 733-767.

⁵² Christina R. Victor, Ann Bowling, A Longitudinal Analysis of Loneliness Among Older People in Great Britain, *The Journal of Psychology*, Volume 146, Issue 3, 2012, pp. 313-331, <https://doi.org/10.1080/00223980.2011.609572>.

⁵³ *Loneliness has become a global epidemic among young people today*, World Economic Forum, <https://www.weforum.org/agenda/2019/10/1-in-3-young-adults-are-lonely-and-it-affects-their-mental-health/>.

individualistic education and the individualistic paradigm within which they were formed⁵⁴.

Loneliness is not the solitude needed by the creative man⁵⁵. It is, on the contrary, the feeling of *emptiness* – lack of concerns, lack of ends and ideals, lack of competency and especially of the competency to discern criteria and values, briefly, lack of the reason to be –. Loneliness can be compensated only with interpersonal connections allowing the *comparisons* and *sharing*: manifestation of human reason and human appurtenance to the humans.

But the individualistic pattern has led to the reduction of social connections to their superficial forms, of narrow immediate goals. This is the reason of the enthusiastic valuing of social media and computer games' rather ephemeral information and possible false similarities: they are thought to give ease and even happiness. The following of the social media "friends", whom one even never meets and shares more than casual facts, are considered by the individualistically educated persons as substitution of social relationships. The goal in these relationships is, however, the individual communicator: he/she absorbs information, emanates opinions (and never rational reasoning, proofs, demonstrations, because these social media are not the terrain of rational communication), but circumscribes them to the "familiar" number of "friends". The result is not the growth of the social connectivity of the individual, but even self-centred depletion⁵⁶.

Our theoretical supply points two aspects. The first is the individual's need of *both close* concrete relations and partners of human dialogue and problems and feelings sharing, but also *far away* from him/her. Actually, the individual's social connection circle must not separate him/her from those outside the close persons, but must integrate them in an ever larger circle.

And this is the process through which the individual has social connections and feels the need of social connections, but also manifests *concerns for the social problems*, perhaps far away from his/her concrete situation.

⁵⁴ George Monbiot, The age of loneliness is killing us, 14 October 2014, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/14/age-of-loneliness-killing-us>, quoting a survey showing that 40% of the young persons have as aspiration to be rich and famous.

⁵⁵ Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self* (1988), Free Press, 2005.

⁵⁶ Denis I. Polikarpov, "Changes of Personalistic Identity Meanings in Modern Technosphere: Interaction, Loneliness, Narcissism", *Meta: Research in Hermenutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, Vol. 10, 2, 2018, 431-458.

The other aspect is the transformation of loneliness and false sociality in *boredom*. As we know, boredom was considered a sin by the old religious texts. The only way to struggle against and to cure it was the hard effort and self-discipline (in working and praying). The contemporary society may be described as *fragmented* even according to the criterion of boredom: some ones (entire classes) do not arrive to be bored because they would miss the self-discipline of hard-working; other ones may be bored, since the new technology, including the information and communication technology, and their conditions avoid the hard-working.

When the false sociality develops, these other ones are not quite bored, namely they search and find new direct or mediated connections. But in the exceptional times of the pandemic and lockdown there were no longer direct connections. Were the mediated ones enough? It seems they were not⁵⁷. But the solution is never one-sided: creativity and self-discipline are as well important as the opening to the social problems.

10. The Enclave Society

A tendency that rather would explain the laments against loneliness is the *enclavisation* of the present society both within a certain state and internationally. The claim of open society, of globalised inflows of people and intellectual and material products, is not contradicted by the (residential⁵⁸ or even districts in cities) *walled communities* patrolled by private police and guarded neighbourhoods and cities, ghettos, camps, quarantine zones: since that claim is consonant with the *privatisation* of the public space and the *private use of global inflows* of all types of goods. But certainly, there is a contradiction between the *securitization* of the present

⁵⁷ Raj Persaud, The Boredom Pandemic, April 3, 2020, <https://www.project-syndicate.org/commentary/covid19-lockdown-causes-dangerous-boredom-by-raj-persaud-2020-04?barrier=accesspaylog>; Corinna Martarelli, Wanja Wolff, *Too bored to bother? Boredom as a potential threat to the efficacy of pandemic containment measures*, April 2020, DOI: 10.31234/osf.io/v7y85.

⁵⁸ Renaud Le Goix, *The Suburban Paradise or the Parceling of Cities? -- An analysis of discourses, fears and facts about the sprawl of gated communities in Southern California*, 2003, <https://web.archive.org/web/20051125040958/http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=4664>.

societies and the modern tendency to *mobility*⁵⁹. The pandemic has been thought as an opportunity by the promoters of remote distancing and isolation. In this frame, the *gated communities* and the *high securitization* do not seem excessive. But the remote distancing is antagonist to the tendency of extensive circulation (tourism and work). Thus the pandemic saw both the praise of de-globalisation and re-globalisation⁶⁰. In reality, all of these tendencies coexist: the globalised way of life – in economy, research and culture – has constructed from years relations, existential needs and interdependencies which, at their turn, support globalisation, letting here aside its capitalist character and contradictions. Therefore, not the globalised character of the world is that which generates malign subordinations, but its capitalist character. Also, this character has caused the development of gated communities.

11. The (human) species

Parts, classes as different classes, groups, individuals: are all of these concepts equal? Do they generate the same image about the human society, namely, do they have the same content when they are used as criteria for the understanding of the human society?

They all may be used as *criteria*, but they have no the same content and nor do they send to the same meanings of the human beings.

Therefore, from the beginning we take the above concepts as lighting something important about the human beings. But, again, what does “important” mean here? If “interesting” means that something is worth for us to be understood, to focus on it, “important” is already the result of a previous knowledge depicting aspects, models, tableaux of the objects we have focused on, including of their relations with other objects or, better, with their narrower or larger environments. At the same time, “important” is the result of our own survey of that entire knowledge and thus, of a conscious or not evaluation and classification of all the results of the knowledge. But as every classification, that related to the criterion of

⁵⁹ Bryan S. Turner, “The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility”, *European Journal of Social Theory*, May 1, 2007, <https://doi.org/10.1177/1368431007077807>.

⁶⁰ Balaganapathi Devarakonda, Re-Globalisation: The New Post-Pandemic Global Order, *Building Global Governance in a Time of Global Crisis*, Shenyang, P.R. China, July 18, 2020, online CRVP seminar.

importance takes place from the standpoint of different criteria according to which a topic/aspect/solution/problem/method is considered important, i.e. says something *special* about the inquired objects.

What would be the criterion according to which the parts, classes, groups, individuals say something important? The criterion is the better understanding of the *human society*/the human beings *in general*: so, beyond the particular aspects of the parts. The particular aspects are *specific* to the particular that is circumscribed in the process of knowledge: particular perspectives, particular phenomena.

The *differentia specifica* of different parts throw a light on the specific of other parts: the social classes are better understood in their connections to each other, in their differences and similarities. But the problem – here, what is important – is what and how do the parts/classes make understandable the humans in general?

They do this job through the medium of the individuals, clearer, through their positions towards and the relations with the individuals. How do they allow the development of the human individuals and what do they consider and fuel as “human”?

And thus we arrive to the human species. At any rate, to say something important about the individuals is to say about/to consider their appurtenance to the human species. Actually, the *special* is just the image/meaning of an object – here, the human individuals, but also the social classes and groups – as pertaining to the species it/they belong. The special is the mirroring of the *species* by the individuals, in the form of individuals: the *differentia specifica* of the individuals has no meaning in the absence of the species they belong to.

And why would the individuals be the medium term between the parts/classes etc. and the species? Because: the parts as such have meanings only concerning the situation of individuals in them and considered by them. No class is concerned about the human species; its class logic depends only on the theoretical and practical treatment of individuals.

Consequently, the human individuals may be and are integrated within parts (classes etc.), but this integration gives only the *specific* of the situation of individuals integrated in different parts; this specific itself appears only in relation with the individual membership of the human *species*, only in relation of its *special* being quality, only in the comparison of these two statutes.

Agamben has considered the *special* being that from the mirror (*speculum, -i*), actually, the mirror itself being the metaphor of the knowing process where the appearance/visibility is always dynamic, it changes and generates. Agamben's special being is that known, its intelligibility gives the species it represents⁶¹. In our interpretation, the special being is *member of the species* – the entire process of knowledge certifying the appurtenance to the species, just because this process inspects – i.e. of *the general qualities transcending the particular ones as well as the individual uniqueness*. The inspection of knowledge is the clarification of the general qualities giving not the identity that is the result of personification and classification, but only the genus: as it is exposed by the knowledge process and is generic and indifferent. That is to say, in Agamben's words, "A being - a face, a gesture, an event - is *special* when, without resembling any other, it resembles all the others"⁶².

However, in addition to this "speculative" – namely, given by the looking glass of the human reason – short note starting from the Italian philosopher, the membership of the human species appears in the *social* character of the human knowledge. The humans have learned to *recognise* themselves, each of them, in the other humans and through this recognition their common species has appeared⁶³.

Why is this emphasis on the human species – that appears only by considering the individuals and, inevitably, in their different (and different types) particularisations and identities – so important in the present exceptional times? It is because these times emphasise what the capitalism as such transforms: on the one hand, it aims at erasing the species being by

⁶¹ Giorgio Agamben, *Profanations*, p. 57: "The *species* of each thing is its visibility, that is, its pure intelligibility. A being is special if it coincides with its own becoming visible, with its own revelation".

⁶² Idem, p. 59 (I underlined, AB).

⁶³ Karl Marx, *Das Capital*, Volume One (1867), Fourth edition 1890, Translation Hans G. Ehrbar (University of Utah), bilingual edition, 2002, p. 2256, note 18: "): "In a certain sense, every human being is in the same situation as a commodity. As he or she neither enters into the world with a mirror in their hand, nor as a Fichtean philosopher who can say 'I am I', a human first mirrors himself in a human. Peter only relates to himself as a human through his relation to another human, Paul, in whom he recognizes his likeness. With this, however, Paul also becomes from head to toe, in his physical form as Paul, the form of appearance of the human species for Peter".

the group being; on the other hand, it works so as the individual being be covered by particular identities. But since the groups are, first, cultural/political constructs, the prevalence of a group considered from the standpoint of the power class arrives to cover, even (discursively and politically) *annihilate the group and class identities which are considered as disturbing the structural social relations*. Secondly, the individual beings struggle for recognition – thus to be (and be considered) species beings – and the prevalence of group identities *reduces the richness of individual experience and uniqueness to specific features of the group*. As a result, the human beings are devoid of their “three-dimensional” manifestation: during the pandemic, for instance, the essential workers, who did not receive protective equipment and protective measures, fall ill in a much greater extent than the quarantined people; thus, neither the “bare life”/biological survival of the individuals who were essential workers was guaranteed; and if we understand that the species being of the essential workers consists of their desire of creative manifestation and their conscious appurtenance to the species through their will to oppose the reduction to not harmful groups for the system, we may observe that the pandemic has once more hit both the desire of creative manifestation and the conscious appurtenance to the species.

12. Instead of conclusion:

a) Order

The Indo-European root of the word is *keNs-*, order, visible in the Latin verb *censĕo*, *-ĕre*⁶⁴, to count, to consider, to think, to evaluate, to appreciate. And though in Latin it seems to be a distinction between the verb that shows the human point of view about things, here – about order – and, on the other hand, the things themselves (here, *ordo*, *-ĭnis*, order, arrangement), we can understand the anteriority of the idea people have assumed: that *they* are those who consider and appreciate their both apparently objective environment and the conspicuous human milieu.

Obviously, the anteriority of an immemorial “constructivist” standpoint would be a presumption. However, our focus on *order* shows that the verbs were the roots of many nouns, in fact concepts.

⁶⁴ According to the Anatole Bailly 2020, Ancient Greek-French dictionary. But see that in Sanskrit, to count, to consider, is *gaNḥ*; in Hindi, order is *gan*.

Why? Because, and not only for philosophy, the existence *is* and, since it is as it presents itself, *it is as it should be, ordered, in order*. For philosophy, and after a quite long history, existence could mean order, i.e. an objective quality and eventually absolute exterior to man. But, the ancient human communities have, *on the one hand*, expressed the colours of the world starting from their own relations and their own relations to things. In Greek, κοσμέω-ῶ is *to put in order, to put in good order, to arrange, to maintain in order*⁶⁵, and evidently one could not put in (good) order the stars, the sea and the flow of air and water. Instead, people have arranged the course of their actions and the objects necessary to them and their relationships according to their appreciation: according, again, the different criteria they considered for the smooth running of things. And *on the other hand*, the different facets of the natural order were considered as governed by so many gods, not all of them benevolent. Generally, the ancient communities have separated and objectified the qualities and results of their activities after the experience of those activities as such. Κόσμος meant not only (good) order, but also good behaviour, form and fashion, organisation and construction, and ornament and decoration, and from a metaphysical stance, honour and credit. And since the world as such seemed to be in order, *the world was equated with order*: and so too, keep attention, *with men in general*. In Latin, *ordo* was also row/line, manner, plan, while *ordinatio*, *-ōnis*, arrangement, display, planning, organisation, governance.

Letting aside this instructive etymological incursion, one may say that the main goal of philosophy was the *order-disorder* implicate and explicate⁶⁶ state of things. Knowledge is order/it puts order, while the world (cosmos) is order, namely the image that it must be so. However, only later have the

⁶⁵ In Latin, *ordīno*, *-āre*, to put in order, to arrange, and from this, as in Greek, to lead, to govern.

⁶⁶ We refer here to Alfred Bohm's theory about the *implicate* and *explicate* order, where the former is the inner structure and process of things, therefore of their internal continuous constitution, while the latter is the constructed order of separated observable phenomena, explicated as both independent one from another and forming together the whole of the considered system.

We have to add that the explicate order is plural, i.e. there are different criteria according to which we construct "different levels of reality" which in fact overlap and coexist.

philosophers grasped that *the humans/they* are those who estimate, who value that it would be/would not be order or disorder and their kinds.

The focus of philosophy on the natural order has led to the development of natural sciences. The possible predictability of natural disorders was a comfort for scientists. But the modern society seemed rather to present series of irregularities, of disorders. And though the scientists tried to order these disorders within different theories, the real state of things rather overwhelmed them. Therefore, *how to treat the social disorder* became the ardent priority of social philosophers and scientists.

Concretely, the main criterion according to which the treatment of the social disorder took and takes place is the, conscious or not, ideological presumption of analysis *within the (capitalist) system*, preserving it and having as a purpose its preservation, *or* the ideological presumption *to cross the boundaries of the system*, and to imagine *alternatives* to it. *Outside the (capitalist) system* the disorders of *that system* are overcome. The *criteria* to evaluate all of these types of treatment of social disorders are their theoretical and practical *consequences*.

When the famous researcher of the ancient world, Michael I. Rostovtzeff⁶⁷, has showed that in antiquity there could have existed “capitalist” relations based on slave or tenants workforce but producing use-values for markets, he kept attention on the historical development of different, both discontinuous and continuous, forms of societal order: concretely, on the *continuity* of societal patterns.

From the standpoint of our topic, the pattern of maintaining societal order was that formulated by Juvenal, *panem et circenses*. It worked in the present last fifty years, too, but the exceptional times of the year 2020 showed rather that it is no longer enough. The philosophy scholars would gain if they focus on the study of the *sufficient* and the *insufficient*, but it is not here about metaphysics.

Indeed and once more, because philosophy was interested to understand disorder and the first (and permanent) moment to put order into the studied systems was the process of knowledge, this process had to develop as science. Aristotle has related the scientific character of knowledge from the understanding of causes. His examples show the difficulty to separate the understanding of nature from that of man. And

⁶⁷ Michael I. Rostovtzeff, “The Hellenistic World and its Economic Development”, *The American Historical Review*, Vol. 41, No. 2 (Jan., 1936), pp. 231-252.

through the focus on causes, Aristotle did not dissimulate that the goal was the understanding of disorders.

Then, because of social/cultural determinants, the thinkers did not understand that the treatment of nature – where the existence could be equated with order and thus order could also be equated with the good disorder⁶⁸ – is not tantamount to the treatment of social order and development. In society, there are objective conditionings of, thus, objective phenomena, but at the same time they are produced/ put *and* appreciated by humans in their various *social positions* and according to their various *social experiences*, as order or disorder. The fall of the Roman Empire was felt by philosophers as an objective circumstance in front of which the humans and they, the philosophers, were powerless, the only remedy being the individual retiring and lament over the old system of values. Their world was the only one that mattered, but other ones were not really known. After the First World War, the *dominant* philosophy has considered that the global shaking of values led to the downfall of the Occident (Spengler): the dominant Western Occident, a part of the world, was considered the only one that mattered, though this time the rest of the world was known. Nowadays, the *dominant* thinkers deplore the process of de-structuring of the old world order: they retreat within the intellectual subtleties *within the system*, continuing the old approach of the order, the *panem et circenses* approach⁶⁹, and wondering why it doesn't work, *as if* this approach would not have been and would not be every day falsified by both its *unsolvable and malign contradictions* and the *possibility of alternatives*.

⁶⁸ We do not refer here, certainly, to the problem of entropy.

⁶⁹ See Francis Fukuyama, *The Pandemic and Political Order*, July/August 2020, <https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-06-09/pandemic-and-political-order>, where the keeping of the given and thought as unshakable order (this is the “political” order) is realised by the deployment of the *state* capacity to control in a competent manner the *isolated* phenomena as the pandemic. The author presumes that this type of fragmented treatment would generate “social trust” (the content of the political capital of the leadership) and thus, it's an implied presumption of his text, the discipline of the population to no longer trust the eroded leaders in power and to vote new ones. But the author avoids the possibility that the population mistrust in all the official candidates.

Let's remember the extreme view – that today is just that urging for moderation in consumption, as if it would be possible⁷⁰ (as if this moderation would be welcomed by the private search for profit and as if the simple moderation would solve the problems) –: in a “post-Rawlsian” world where the starting veil assuring benefits for all was proved to be an un-realist model, moderate and benevolent improvements in housing, consumption and education would be a solution, said the author. Continuing to not question the structural causes, since only these causes generate the international inequality and domination – considered not only by the author quoted now as the most intolerable – new desires “to generate a new (inclusive and democratic globalisation) that is reasonably symmetrical, egalitarian, environmentally sustainable and inclusive world order... The core idea of this new world order must be the elimination in the short term of the great global asymmetries”⁷¹. Is the expression of these desires new?

b) The human species and rights

As it was shown, the thinkers have considered only the order of *parts*. For the time being, holism was not yet really developed. At the level of society, the *dominant* thinking has privileged the parts/groups it represented. These parts were considered as representing the humankind.

In modernity, because the subjugated parts/classes have protested against privileges and pressed for having rights – inherently in fragmented and isolated societies – they obtained them, but only limited to those not challenging the structural relations. At the same time, many of these rights, as the political ones, were emptied from their potentialities through the political laws imposing forms of representativeness only within the system and subordinating the political games to these forms; likewise, the political rights were once more framed within national and religious groups, and even in racial ones. And just *these amputated rights have been considered by the dominant thinking as the model of human rights*. In the same respect, the governance, mimicking the political activism from below, has imposed a new form of fragmentation of the struggle for rights and of the ruled, that

⁷⁰ Jonathan Rothwell, *A Republic of Equals: A Manifesto for a Just Society*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2019.

⁷¹ Alberto Pepe Robles, *The pandemic and beyond ... A political approach*, March 2020.

according to sexual differences. The left type slogans of sexual minorities coexist, obviously, with incoherent demands baptised as struggle for rights, and this attitude reduces the class power of the struggles for rights. "The left" became afraid of the permanent presence of those demands, although they are imposed by the neo-liberal "correctness": namely, instead of promoting the class position – this meaning today *all the way* – the "left" arrived to assume the *class fragmentation* in the name of "rights to difference"⁷².

The above few lines were only the support for the last idea: that *the human rights can be achieved only when they become universal rights, of the entire human species*. Then these *species rights* challenge both the fragmented rights and the human domination over nature. The species rights will devolve upon every human individual and thus the idea itself of rights – always appeared on the ground of domination-submission relations – will lose its reason to last.

⁷² The sexual minorities do not manifest under the banner of class opposition, but they too have imposed to the left-wing organizations the composite structure of protesters as: unions – fragmented, too – parties, local groups, sexual minorities. Actually, the sexual minorities do not form a unitary political group.

NAE IONESCU ȘI RĂZBUNAREA PATRIARHULUI

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *In the inter-war period, Romania was shaken by a very unusual event. Nae Ionescu, Professor for Logics and Metaphysics at the University of Bucharest, was painted as a devil on a fresco depicting the Judgement Day on the wall of the Patriarchal Cathedral. Where did such a revenge of the Patriarch Miron Cristea come from and what were the circumstances are the questions of the present article.*

Keywords: *Nae Ionescu, Miron Cristea, Theology, Orthodoxy, Church.*

1. De unde se pleacă?

„Nu avem în nici un fel simțul monumentalului. Este o lipsă a rasei noastre; a cărei principală calitate este intimitatea. [...]. Dar asta nu mai e azi suficient. Nu numai pentru că am devenit un stat mare; ci pentru că există anumite organisme care nu pot fi fecunde decât în funcție de monumental. Așa este între altele biserica. Ea sensibilizează transcendența, aduce în mijlocul lumii concrete acordurile spirituale ale altor sfere. Sărăcia nu-i poate prii; nu pentru că Dumnezeu nu poate fi invocat și într-o colibă numai; ci pentru că maiestatea divină nu poate orbi și cutremura masele omenești decât atunci când se coboară în proporții adecvate. [...]. Să ne aducem aminte de investirea primului nostru patriarh. Ce lipsă de linie mare, de pompă, de amploare! [...]. Înainte de război episcopii își aveau locul lor, la Antim sau în altă parte. E mai bine acum, când stau la «Royal» și mănâncă la «Maiorul Mura»? Ori astea sunt semne ale prefacerii și înnoirii bisericesti²? Așa irită fețele eclesiastice, și nu numai, în special pe Miron Cristea profesorul de metafizică și „teolog nespecialist” Nae Ionescu³.

¹ „Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania.

² Nae Ionescu, „Părerii de rău... Indiscrete”, în „Cuvântul”, nr. 611, 14 mai 1926. După apropape 15 luni de la înscăunarea lui Miron Cristea revine Nae Ionescu cu acest text care din nou deranjează (vezi Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*. Ediție, introducere și note: Dora Mezdrea, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 563).

³ Vezi articolul „Pentru o teologie cu «nespecialiști»”, în Nae Ionescu, *Teologia*, pp. 223-234. Vezi și Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Ediția a IV-a. Cu o postfață

Scrive apoi în „Cuvântul” o serie de articole în care, printre altele, în care desfide ipocrizia patriarhului care pregătise pentru masa de Crăciun, deci în Postul Crăciunului, curcani fripți, masă la care fusese invitat și Nae Ionescu. Apoi, tot în „Cuvântul” (an III, nr. 822, 29 iulie 1927, p. 1), în articolul de fond intitulat *Locotenența patriarhală*⁴, patriarhul este considerat „eretic”, i se cere de către Nae Ionescu „pedeapsa scoaterii din cler” și renunțarea la scaunul patriarhal pentru că a acceptat să funcționeze ca regent în condițiile în care canoanele Bisericii sunt împotriva⁵. Nae Ionescu se prevala aici de mai multe canoane: canonul 6 apostolic care prevede ca „episcopul, preotul sau diaconul să nu ia asupra sa purtări de grijă lumești, iar de nu, să se caterisească”; canonul 81 apostolic care argumentează că nimeni nu se poate coborî la grijile politice (lumești), pentru că „nimeni nu poate sluji la doi stăpâni (Mt. 6, 24 - *nemo potest duobus dominis servire*)”, precum și canonul 83 apostolic care prevede că grijile politice sunt incompatibile cu preoția întrucât „cele ale Cezarului sunt ale Cezarului și cele ale lui Dumnezeu sunt ale Lui Dumnezeu” (Mt. 22, 21 - *dicunt ei Caesaris tunc ait illis reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*)⁶. Iată premise care îndeamnă pe Miron Cristea, pe bună dreptate sau

editorială de Răzvan Codrescu, Editura Lumea Credinței, București 2018, secvența „Teologul «nespecialist»”, pp. 101-114.

⁴ Nae Ionescu, *Teologia*, pp. 119-120. Dumitru Stăniloae, spre exemplu, nu a mers niciodată pe mâna lui Nae Ionescu. Concluzia lui Stăniloae este că gândirea lui Nae Ionescu e puțin creștină și îndeamnă la indiferentism moral, caz în care, dacă-l judecăm după dogmă și canoane, Nae Ionescu este de-a dreptul eretic. Profesorul sesizează pericolul și se ascunde, ipocrit, de ce să nu o spunem, îndărătul „teologului nespecialist”. „Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii”, iată prima propoziție din carte, capitolul „Ortodoxie și națiune”, care vizează direct pe Nae Ionescu (Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1939, p. 5).

⁵ O adresă din 26 august 1927 cere ministrului de justiție „aplicarea sancțiunilor necesare” în cazul lui Nae Ionescu. Vezi *Nae Ionescu și discipolii săi în arhivele Securității*, vol. I: *Nae Ionescu*. Prezentarea, selecția și îngrijirea textelor: Dora Mezdrea, Editura „Mica Valahie”, București, 2008, p. 28. Întreaga poveste la pp. 27-30. Referatul-rezoluție din 6 februarie 1928 redactat și semnat de maiorul Pella îl găsește nevinovat pe Nae Ionescu (*Ibidem*, p. 35).

⁶ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Editura Deisis, Sibiu, 1992, pp. 11, 48, 49. Caterisirea în condițiile imixtiunii clerului în chestiuni politice este reluată la sinodul IV (anul 451/canoanele 3 și 7) și sinodul VII (anul 787/canonul 10).

nu, să se „răzbune” măcar că pentru „răzbunare” nu există nici bună și nici rea dreptate!

2. Unde se ajunge? La o „răzbunare iconografică”⁷

Anii 1927-1929 îndeosebi sunt caracterizați de o teribilă campanie a „Cuvântului” împotriva Patriarhului Miron Cristea. Motivele sunt numeroase. Unul dintre ele, alături de celelalte pomenite mai sus: schimbarea calendarului și, prin consecință, schimbarea prăznuirii Paștelui (așa numita luptă pentru Pascalie). Martor al evenimentelor, toate adunate la un loc, Mircea Vulcănescu ne introduce în polemica purtată de Nae Ionescu împotriva Patriarhului Miron Cristea precum și în povestea frescei „Judecății de Apoi” de la catedrala de pe Dealul Mitropoliei din București. Iată, *in extensor*, relatarea lui Vulcănescu⁸: „În această fază culminează lupta sa de totdeauna cu Patriarhul Miron, în acțiunea căruia vede întruchiparea duhului nepotrivit al vremurilor celor noi, care lupta să ia în stăpânire Biserica românească.

Patriarhul Miron a fost unul din adversarii principali al lui Nae Ionescu. Nepriceperea lui teologală, spiritul lui laicizant, ardelenesc, care-l făcea să prețuiască mai mult doctoratul ce avea în filosofie⁹ decât misiunea lui

⁷ Sintagma aparține lui Ioan I. Ică jr, vezi articolul „Predania - testament teologic al unui filozof ortodox”, în TABOR, nr. 6/anulIV/septembrie, 2010 (număr omagial - „Nae Ionescu – 120 de ani de la naștere/70 de ani de la moarte”), nota 15. Conținutul „răzbunării” este aici acela brut, nu acela propus de Noica: vremea se „răs-bună”, devine din nou senină, din nou bună (Constantin Noica, *Creație și frumos în rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1973, p. 105).

⁸ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 75-76.

⁹ În realitate, în anul 1891 Mitropolia din Sibiu îl trimite pe Elie Cristea cu o bursă la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității Regale din Budapesta (1891-1895), unde obține (avea 27 ani), la 15 mai 1895, titlul de doctor în filologie cu teza intitulată *Eminescu, viața și opera. Studiu asupra unor creații mai noi din literatură română*. Teza a fost susținută în limba maghiară după absolvirea cursurilor de filosofie și filologie modernă. A fost publicată, tot în limba maghiară, în 1896 la editura Aurora din Gherla. Prima traducere în limba română apare în 1984 în traducerea lui Antonie Plămădeală (*Pașini dintr-o arhivă inedită*, Editura Minerva, București, 1984). Mai apar apoi trei ediții (1997, 2010 și 2019).

ierarhică, spiritul lui lumeț, necălugăresc¹⁰, atitudinile lui cezaro-crăiești și confuziile care-l duceau să amestece puterile și să ia sub patronajul Bisericii misiuni pământești¹¹ compromise și compromițătoare (atât ca regent cât și, mai târziu, ca prim-ministru) l-au dus adeseori în ținta atacurilor lui Nae Ionescu, care, cu asprimea lui obișnuită¹², nu a cruțat nici un mijloc de a-l lovi.

Dârzenia și continuitatea cu care Nae Ionescu a atacat pe patriarh cât timp a ținut condeiul în mână își află explicația nu în faptul că ar fi râvnit el însuși la o atare demnitate (deși ipoteza aceasta nu este cu totul de înlăturat, cu toate că Profesorul era om însurat..., dar poate tocmai de aceea!)¹³, cât în faptul că socotea mentalitatea cezaro-crăiască, laicizantă și

¹⁰ Asta pentru că mulți dintre discipolii lui Nae Ionescu l-au văzut ca pe un călugăr. Vulcănescu spune: „Ca teolog, Nae Ionescu era aspru. Cum numai răsăritenii pot fi. Învățăturile lui aveau ceva ațos, uscat, călugăresc, intransigent și țepăn, dar reconfortant” (*Ibidem*, p. 47). Pentru ca imediat să vorbească despre „ortodoxia fundamentală a lui Nae Ionescu”.

¹¹ Primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (din 4 februarie 1925), senator, regent (după moartea regelui Ferdinand, la 20 iulie 1927 se instituie Consiliul de Regență din care face parte și Miron Cristea – vezi articolul „Patriarhul și regența”, în Nae Ionescu, *Teologia*, pp. 131-132) și prim-ministru (din 1938), membru al Academiei Române, toate acestea sunt incompatibile, spunea Nae Ionescu, și nu numai, pe prea bună dreptate.

¹² Vezi spre exemplu articolul lui Nae Ionescu din „Cuvântul”, an III, nr. 950 din 8 decembrie 1927, p. 1, articol intitulat: „Scrisoare deschisă Înalț prea Sfinției Sale, domnului domn dr. Miron Cristea, Patriarh al României”, articol din perioada Pascaliei. Doar titlul, și e suficient să ne dăm seama de poziția lui Nae Ionescu față cu înaltul prelat.

¹³ „Ipoteza” lui Vulcănescu ține mai curând de legendele pe care Nae Ionescu le întreținea în jurul lui cu bună știință. Ca și chestiunea cu Nae Ionescu șef al siguranței, pe care singur o lansează (*Ibidem*, pp. 67-68). Cât despre faptul că „era om însurat”!, mai bine nu spun nimic! Îl las pe Culianu: „Mie mi se pare că Eliade nu înțelegea sau înțelegea cu totul altfel ce spuneau ortodoxiștii. De fapt, nici să nu ne mirăm, pentru că Eliade avea rădăcinile lui indiene (*sic!* – n.m. – ca și cum ar putea cineva avea două tipuri de rădăcini!), treburile lui erotice, importanța sexului, și așa mai departe, care nu se combină bine cu ortodoxia (*sic!* – n.m. – bine că se combinau cu ortodoxia toate acestea la Nae Ionescu!)” - Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, Editura Nemira, București, 1999, p. 48. Este de fapt un interviu luat la Chicago lui Culianu de Gabriela Adameșteanu în data de 2 decembrie 1990 și apărut în revista 22, nr. 13(63), 5 aprilie 1991.

protestantizantă a șefului Bisericii românești ca o intruziune a universului și valorilor epocii moderne, pe care o detesta, în miezul trăirii spirituale a Bisericii, în comunitatea căreia el vedea tocmai lucrul care trebuia să ne mântuie de răul veacului acestuia.

Nu este deci de mirare că, la rândul său, Patriarhul Miron i-a răspuns cu vârf și îndesat, lăsând și mărturie în efigie a răzburilor sale.

Astfel, punând Patriarhul Miron să se zugrăvească¹⁴ din nou Biserica Sfintei Patriarhii și, cedând ispitei obișnuite în Renașterea italiană – potrivit căreia un Tizian se zugrăvea pe sine, în nunta de la Cana, la masă, printre nuntași, în vreme ce dușmanii lui erau închipuiți ștergând vasele, pe de lături – Patriarhul Miron a pus de i s-a zugrăvit în dreapta chipul propriu, deasupra stranelor domnești, sub trăsăturile Sfântului Mare Mucenic Miron, și chipurile părinților săi, în stânga, sub trăsăturile Sfinților Mari Împărați Constantin și Elena.

Pe zidul Bisericii, lângă ușa de la intrare, din tindă, acolo unde e zugrăvită Judecata de Apoi, cu raiul în stânga ușii și cu focul gheenei în dreapta ei, un diavol mare, negru, așezat vizibil în centrul de greutate al compoziției, în picioare, cu aripile desfacute, atrăgea prostimea și tineretul la pierzanie, îndrumându-o spre focul de veci.

Sub trăsăturile luciferice ale duhului întunecat, într-o zi în care mă aflam, în calitate de subsecretar de stat, la o defilare în urma unui *te-deum*, am tresărit recunoscând - fără puțință de înșelare - chipul zugrăvit al profesorului Nae Ionescu. Nu-i lipsește nici privirea ageră și chinuită, nici fruntea lată în margini, pe care nu izbutesc s-o acopere coarnezle late; nu lipsesc nici sprâncenele stufoase, nici forma specifică a bărbiei și nici nasul cel cu trei cocoșe, caracteristic oamenilor din Renaștere, de care Profesorul vorbea deseori când încerca să-și situeze-nfățișarea fizică într-o anumită epoca¹⁵.

¹⁴ Este vorba de pictorul Dimitrie Belizarie, acela care a restaurat fresca din pridvorul catedralei Sf. Constantin și Elena din București în stil neobizantin în perioada 1932-1935.

¹⁵ Despre „demonismul” lui Nae Ionescu au scris, printre alții și în bună cunoștință de cauză, Elena Margareta Fotino, Maruca Cantacuzino, Mircea Eliade, Vasile Băncilă, Mihail Sebastian, Constantin Beldie, Nicolae Tatu, Sandu Tudor, Nichifor Crainic, Valeriu Anania etc. Vezi pentru aceasta studiul „Portretul «învățătorului» ca diavol”, în Marta Petreu, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 205-250. Vezi de asemenea Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Editura Polirom, Iași, 200, pp. 14, 186.

3. La ce bun?

Nimeni, de atunci și până astăzi nu a îndreptat acest lucru, caz în care, se poate spune, nici unii dintre cei care ar fi putut face aceasta nici măcar nu s-au gândit! Rămâne ca lumea să „vadă” pe Nae Ionescu îndreptând tinerii spre iad și reușind pe deplin lucrul acesta! Să vedem ce spune Nae Ionescu în articolul „Tineretul și ortodoxia” din „Cuvântul”, 30 iunie 1926: „Cu vreo două săptămâni în urmă am fost într-o adunare de tineri. Erau oameni care încercau să se lămurească — mai întâi fiecare pe el însuși, și să se precizeze asupra câtorva principii de bază ale credinței lor. Spectacol emoționant fără îndoială, adunarea aceasta, însuflețită mai ales de bună voință, neliniștită de îndoeli și nesiguranță, bătută de vânturile tăioase ale încăpățânării tinerești, - dar și încălzită de dorința aproape rugătoare a cunoașterii și a înțelegerii. În această dorință de lămurire, cineva se întreba asupra fundamentelor credinței sale proprii și asupra îndreptățirii afirmațiilor sale. [...]. Eu am spus - în scurt - că garanția adevărului stă mai presus de orice în comunitatea de iubire, care este, cu alt nume, însăși biserica credincioșilor. [...]. Nu știu când voi mai avea prilejul a fi iarăși în acea adunare. Treburile fiecăruia probabil că ne vor răspândi până în toamnă. Și totuși gândurile noastre trebuiesc spuse întreg; asta nu suferă întârziere”¹⁶.

Citesc și citez pe larg dintr-un nimerit studiu introductiv¹⁷ următoarele considerații care dau seamă de vocația teologică a lui Nae Ionescu: „Nae Ionescu este un *theo log*, în sensul cel mai riguros al termenului, de vorbitor despre cele dumnezeiești; nu de pe pozițiile oficiale ale unei ierarhii constituite, ci în aceeași măsură în care orice ins afiliat autorității harismatice, în tradiția ortodoxă, este *theo log* pentru că este *theo didact*: învățat direct de Dumnezeu. [...].

Mai mult, în 1926 Nae Ionescu este pe punctul de a se transfera de la Facultatea de Litere și Filosofie la cea de Teologie, așa cum îl anunța el pe Vasile Băncilă într-o scrisoare din 15 mai 1926: «D nii Motru și Mehedinți mă îndeamnă. Patriarhia o dorește. Facultatea însăși nu e prea încântată. E și greu: un om care nu e «de-ai lor» și care, Doamne ferește, cine știe ce o mai fi în stare să facă. Când un om lasă filosofia pentru teologie, dacă nu e

¹⁶ Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990, pp. 17-18. De văzut și Nae Ionescu, *Teologia*, p. 241.

¹⁷ Dora Mezdrea, Studiu introductiv la volumul Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, pp. 5-14.

escroc, e creștin. Și un creștin în Facultatea de Teologie la București e un lucru primejdios. Fără nici un fel de ironie, trebuie să recunosc că au dreptate. Între atâția protestanți!»¹⁸! Acțiunea lui Nae Ionescu în sprijinul Bisericii nu este doar una critică sau strict teoretică, de restaurare a Tradiției, ci și direct constructivă. [...].

Relațiile lui Nae Ionescu cu Biserica oficială se vor deteriora în două trepte: prima oară, când, în urma morții regelui Ferdinand, la 20 iulie 1927, se instituie Consiliul de Regență, în care intră și Patriarhul Miron Cristea. De la simpla sesizare a necanonicității acestui act, Nae Ionescu ajunge la declanșarea unei întregi campanii în ziarul „Cuvântul” [...]. A doua oară, la începutul anului 1929, în urma campaniei pe tema Pascaliei, pe care Sinodul Bisericii noastre decisese s-o prăznuim la o dată ce nu concorda nici cu canoanele Bisericii, nici cu lumea pravoslavnică, și nici măcar cu creștinătatea apuseană, relațiile lui Nae Ionescu cu ierarhia oficială suferă o nouă deteriorare. [...].

Nae Ionescu nu a fost nici ierarh al Bisericii, nici monah. Dar a avut autoritate harismatică, cea care l-a îndreptățit să sancționeze derapajele de la dreapta credință ale ierarhiei constituite, prin decizie divină”.

Și, apoteotic, în „Cuvântul” din 16 noiembrie 1929 scrie Nae Ionescu, aproape testamentar: „meseria de gazetar nu e din cele mai ușoare. Lumea e învățată să te încadreze al cui ești - sau, vorba lui Caragiale - cu cine votezi. Că nu ești al nimănui, decât al lui Dumnezeu și al conștiinței tale, asta nu poate înțelege nimeni”.

Își amintește Valeriu Anania:

„ – M-am pomenit într-o zi cu Cioculescu că vine la mine, mă ia de braț și mă întrebă: «Unde este, aici la dumneavoastră, o zugrăveală care înfățișează iadul?». L-am dus în tinda catedralei, în fața râului de foc prin care mișună diavolii, chinându-i pe păcătoși. Cioculescu a dat o roată cu ochii peste ei, apoi a pus degetul pe unul din încornorați, cu profil tăios și cu bărbuță. «Ăsta e, a exclamat el, sigur, el e!». «Cine, domnule profesor?». «Nae Ionescu, nu-l recunoști? E leit, nu-ncapă nici o îndoială»¹⁸.

Închei cu două intervenții ale lui Păstorel, din folclor, firește!, bine se mai potrivesc:

Nae, orișice s-ar spune,
e bărbatul ideal:

¹⁸ Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși. De dincolo de ape*, prefață de Dan C. Mihăilescu, cronologie de Ștefan Iloaie, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 60.

înger pentru dame bune,
drac în fresca de pe Deal...

Și încă:

Belizarie, săracul,
când l-a zugrăvit pe dracul,
n-a știut că Asmodeu¹⁹
nu-i mirean, ci-arhiereu...

E clar, și încă definitiv, că „un om socotit incapabil să scrie trăiește tocmai prin textele sale”²⁰.

¹⁹ Asmodeu este unul din cei șapte prinți ai Iadului care corespund celor șapte păcate capitale în felul următoarei distribuții: Lucifer (mândria/*hyperēphania* sau *hybris/superbia*), Mamona (lăcomia/*philargyria/avaritia*), Satana (mânia/*orgē/ira*), Belzebut, numit și Baal (îmbuibarea/ *gastrimargia/gula*), Leviatan (invidia/ *lypē/tristitia* cu sensul de „a te întrista de norocul altuia” ceea ce diferă de *acedia* care trimite la „descurajare” sau „apatie spirituală”), Belphegor (lenea/depresia/*akēdia/acedia*). Cât privește pe Asmodeu, „arhiereu” și el ca toți ceilalți șase, domeniul lui este pofta/desfrânarea cu sens de „sex în afara căsătoriei”/*porneia/fornicatio/luxuria*. Drumul începe cu Decalogul – *Exod* 20, 1-17, *Proverbe* 6, 16-19, *Galateni* 5:19-21, Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Grigore cel Mare, Dante. Bine le mai spune Păstore!

²⁰ Dan Ciachir, *op. cit.*, p. 15. Interesant ce spune Cioran în interviul cu G. Liiceanu: „Mi-am dat seama destul de repede că nu era un om realmente cultivat”. Aceeași chestiune la Călianu: „opera lui, la distanță de cincizeci-șaizeci de ani, îmi apare dezolantă. De o sărăcie fantastică” (Ioan Petru Călianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 48).

AUTHORS/CONTRIBUTORS

ANTON ADĂMUT

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi,
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania.
<https://www.uaic.ro/>; antonadamut@yahoo.com

ANA BAZAC

Romanian Academy,
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, Cod 010071, Bucharest, Romania.
<https://acad.ro/>; ana_bazac@hotmail.com

STEFANO CAZZANELLI

Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria,
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.
<https://www.ufv.es/>; s.cazzanelli.prof@ufv.es

ALEXANDRU-GABRIEL CIOIU

University of Bucharest,
90 Panduri Street, Sector 5, 050663, Bucharest, Romania.
<https://unibuc.ro/>; alexandru.cioiu@yahoo.com

CARMEN DE LA CALLE MALDONADO

"Francisco de Vitoria" University,
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.
<https://www.ufv.es/>; m.calle@ufv.es

MAGDALENA FILIPIAK

Institute of Philosophy, "Adam Mickiewicz" University in Poznań,
Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland.
<https://ects.amu.edu.pl/>; m.filipiak@amu.edu.pl

MAGDALENA GILICKA

"Adam Mickiewicz" University in Poznań,
Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland.
<https://ects.amu.edu.pl/>; magdalenagilicka@o2.pl

PILAR GIMÉNEZ ARMENTIA

"Francisco de Vitoria" University,
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.
<https://www.ufv.es/>; p.gimenez.prof@ufv.es

LARISA GOGIANU

University of Bucharest,
90 Panduri Street, Sector 5, 050663, Bucharest, Romania.
<https://unibuc.ro/>; larisa.gogianu@gmail.com

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”,
University of Talca, Chile,
Av. Lircay s/n, 3460000 Talca, Chile.
<https://www.otalca.cl/>; milopez@otalca.cl

ADRIANA NEACȘU

University of Craiova,
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; neacsuevira2@gmail.com

CONSTANTIN STOENESCU

University of Bucharest,
90 Panduri Street, Sector 5, 050663, Bucharest, Romania.
<https://unibuc.ro/>; noua_alianta@yahoo.com

FERNANDO VIÑADO OTEO

“Francisco de Vitoria” University,
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.
<https://www.ufv.es/>; f.vinado@ufv.es

CONTENTS

Alexandru-Gabriel CIOIU, <i>The Problem of Pleasure as a Part of Happiness in Aristotle</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>The Ineffable as a Limit of Human Cognition in Damascius</i>	22
Stefano CAZZANELLI, <i>The Givenness in Husserl. From Neo-Kantianism to Phenomenology</i>	43
Magdalena GILICKA, <i>Transcendentalism and Empiricism. Edmund Husserl's Considerations in „Erfahrung Und Urteil“</i>	61
Magdalena FILIPIAK, <i>Relational Subjectivity in Terms of Jürgen Habermas's Philosophy of Communication and Charles Taylor's Philosophy of Narrative</i>	77
Constantin STOENESCU, <i>Sociology of Knowledge's Paradigmatic Reconstruction and Robert K. Merton's Project of a Disciplinary "Copernican Revolution"</i>	92
Fernando VIÑADO OTEO, Carmen DE LA CALLE MALDONADO, Pilar GIMÉNEZ ARMENTIA, <i>Children of Our Time: A Critical Look toward Modernity and Postmodernity</i>	121
Larisa GOGIANU, <i>Epigenetic inheritance in Evolutionary Biology</i>	146
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>The Recovery of Syntactic Structures Cannot Ignore Temporality</i>	160
Ana BAZAC, <i>Voices of Philosophy in Front of the Present Exceptional Times</i>	170
Anton ADĂMUȚ, <i>Nae Ionescu and the Revenge of the Patriarch</i>	207
AUTHORS/CONTRIBUTORS	215
CONTENTS	217